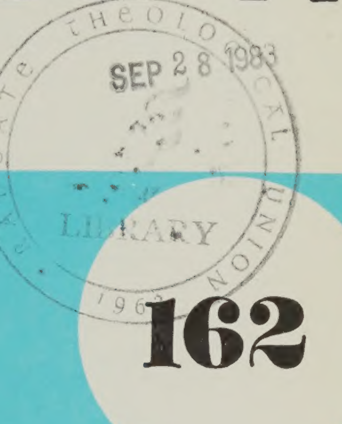
ISSN 0024 · 7359

umière & vie



162

le conseil œcuménique des églises

renouveau et unité, questions de vie

j. baubérot
r. beaupère
a. van der bent
a. blancy
i. bria
c. marquet
j. miguez bonino
k. raiser
j.-m. tillard

paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1983

	France	Etranger
Normal	132 f.	150 f.
Solidarité	150 f.	180 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

le conseil œcuménique des églises
renouveau et unité, questions de vie

tome XXXII avril-mai-juin 1983 n° 162

l'unité au pluriel

De la part des catholiques, ceux du moins qui en ont quelque idée, le Conseil œcuménique risque d'être l'objet de réactions — attentes ou préventions — comparables à celles qu'ils adressent souvent à leur Eglise. Le rapprochement est largement favorisé par l'ambition d'universalité et le poids des appareils qui caractérisent ces deux « entités » qui ne sont pourtant pas à mettre en parallèle. Mais la méprise est instructive et justifie l'objectif principal de ce cahier : mieux connaître le COE. Informer sur un organisme jeune de trente-cinq ans, c'est le montrer en marche ; c'est aussi, étant donné la diversité de ses membres et de ses activités, délimiter une perspective : notre choix privilégie quelques-uns des problèmes théologiques posés par cette communauté d'Eglises dont le projet est de maintenir vivante la passion de l'unité des chrétiens et du renouveau de l'humanité.

Deux articles présentent d'abord la structure interne, les relations, les programmes du Conseil ainsi que la manière dont son action est reçue. Le troisième, une analyse socio-historique conduite à partir du Tiers monde, situe le mouvement œcuménique dans les conditions occidentales de sa genèse et de son extension et cherche son sens actuel dans l'état critique d'un monde livré à des forces antagonistes. Dans les deux articles suivants, le champ d'observation se resserre sur le fonctionnement de deux commissions (Eglise et Société, Foi et Constitution) dont l'importance se mesure au fait que leur rencontre a donné naissance au COE et que, depuis lors, leur émulation réciproque lui assure une certaine part de sa vitalité. En situant les enjeux successifs qui ont modifié les positions de la première entre 1966 et 1979, en relatant comment la seconde a abouti à la production de deux documents théologiques majeurs, on saisit sur le vif la difficile mise au point et la fécondité de méthodes qui ont instauré, en des domaines fort divers, des pratiques authentiquement œcuméniques.

Entre le COE qui n'est pas une « super-Eglise » et quelque Eglise que ce soit, les distinctions qui sont à faire, déjà perceptibles à travers les analyses précédentes, apparaissent plus nettement dans leurs raisons et dans leurs effets avec le troisième groupe d'articles qui aborde des situations significatives : la présence au COE de l'Orthodoxie qui est de plus en plus soucieuse d'y tenir toute sa place, l'état des relations avec le Vatican. Dans un cas, devenir membre implique que les questions fondamentales sont, non pas éteintes, mais introduites au sein de l'assemblée, débattues et portées par elle, alors que l'autre cas illustre les ambiguïtés d'un régime de collaboration qui peut, à la longue, accuser les distances en maintenant les points de désaccord extérieurs les uns aux autres.

Sous ses apparences conjoncturelles, c'est un épineux problème dogmatique qui est posé : comment s'articulent l'appartenance (ou non) au COE et l'affirmation d'une identité confessionnelle qui inclut (ou non) l'Eglise comme élément essentiel de sa définition ? Il sera abordé sous un autre angle dans une reprise théologique qui, se plaçant du point de vue de l'œcuménisme tel qu'il est vécu et projeté par le COE, tente de cerner « l'équation ecclésiologique » de ce dernier : communauté conciliaire, entité ecclésiale, réalité prophétique, instrument historique de renouveau ? Cette synthèse personnelle ne prétend certes pas exprimer une position officielle, puisque la règle est précisément la neutralité en cette matière. Ces divergences tolérées sur la nature de l'Eglise peuvent donner lieu à des appréciations différentes sur le sens de l'unité, donc sur le rôle du Conseil lui-même, et à des controverses à propos de l'explicitation d'accords doctrinaux ou lors d'engagements au service des opprimés. Mais ces affrontements ne sont-ils pas justement l'une des raisons d'être du COE, l'un des signes de sa vie ? Les considérer ne fût-ce que comme un moindre bien serait sans doute le fruit d'une « déformation catholique ».

Ce qui reste en jeu, en effet, c'est bien le modèle de l'unité à réaliser. Une lumière décisive sur ce « comment » viendra des réponses à la question : pourquoi l'Eglise doit-elle être une ? Si c'est « pour que le monde croie », l'unité n'aura de crédibilité qu'en prenant ses déterminations essentielles de cette humanité qu'il s'agit de faire vivre en vérité. Bien loin de témoigner de la foi, des réalisations menées en mimétisme ou en compétition avec l'expansion des grandes puissances seraient mensonge et trahison de la parole de l'Evangile. Et si c'est parce que Jésus et son Père sont un que les disciples doivent l'être, on se gardera de tirer quelque transcription univoque, qu'elle soit visible ou idéologique, de l'unité mystérieuse du Père-Fils-Esprit en qui l'accomplissement de l'amour se dit au pluriel.

Ont collaboré à ce numéro

Jean BAUBÉROT, historien et sociologue, directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

René BEAUPÈRE, dominicain, théologien, directeur du Centre œcuménique Saint-Irénée, Lyon

Ans van der BENT, pasteur de l'Eglise réformée de Hollande, bibliothécaire du COE, Genève (150, route de Ferney, CH 1211 Genève 20)

Alain BLANCY, pasteur de l'Eglise réformée de France, chargé des relations œcuméniques pour l'ERF dans la région Centre-Rhône-Alpes, membre du comité de rédaction de *Lumière et Vie*, Lyon

Ion BRIA, professeur à la Faculté de théologie de Bucarest, directeur adjoint de la commission *Mission et Evangélisation* du COE, Genève

Claudette MARQUET, pasteur de l'Eglise réformée de France, responsable du Service d'information de la Fédération protestante de France, Paris

José MIGUEZ BONINO, pasteur méthodiste, professeur de théologie systématique et éthique à Buenos Aires, co-président du COE, Buenos Aires

Konrad RAISER, secrétaire général adjoint du COE, Genève

Jean-Marie TILLARD, dominicain, professeur de théologie à Ottawa et Fribourg, vice-président de la commission *Foi et Constitution* du COE, Ottawa

un organisme à l'épreuve du temps

Le Conseil œcuménique des Eglises est né en 1948 à Amsterdam où une Assemblée constitutive réunissait 146 Eglises. Il intégra alors deux mouvements antérieurs suscités par des pionniers de l'œcuménisme : *Foi et Constitution* fondé à Lausanne en 1927 et *Christianisme pratique* dont la première Conférence eut lieu à Stockholm en 1925. Lors de sa 3[e] Assemblée en 1961 à New Delhi, le COE accueillit le *Conseil international des missions* dont l'origine remontait à la Conférence d'Edimbourg de 1910. Cette fusion soulignait combien unité et mission vont de pair et se conditionnent l'une l'autre. Cette même année 1961 a été marquée par l'entrée massive d'Eglises orthodoxes dans un organisme à très forte dominante protestante et anglicane.

Le COE « *est une communauté fraternelle d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu Père, Fils et Saint-Esprit* ». C'est ce qu'on appelle sa « base ». Mais il n'est pas une super-Eglise contrôlant ce que les chrétiens croient et font. Il représente actuellement la plupart des Eglises issues de la Réforme et de l'Orthodoxie avec leurs 400 millions de fidèles : 305 Eglises aux traditions les plus variées, célébrant leur culte dans des centaines de langues, vivant dans toutes sortes de contextes politiques, engagées à traverser sur un même bateau les tempêtes de l'histoire contemporaine. Comme le disait l'archevêque William Temple : « *La seule autorité du Conseil se reconnaîtra à l'influence qu'il pourra exercer sur les Eglises, grâce à sa propre sagesse* ».

L'adhésion est ouverte à toute Eglise susceptible d'accepter la base citée ci-dessus, qui n'est pas une confession de foi à proprement parler, mais un fondement permettant au Conseil de définir sa nature et de clarifier les limites de son extension. Dans la mesure où il n'est pas lui-même une Eglise, il ne préjuge pas de la sincérité avec laquelle les Eglises membres acceptent cette base ; celles-ci doivent se rappeler les unes aux autres que l'appartenance au COE est sans signification, si l'engagement envers la base disparaît.

I

structures

L'organisation actuelle du COE date de 1971. Comme le soulignait le comité qui était chargé de la restructuration, ce travail ne sera jamais achevé dans la mesure où *« le Conseil continue de fonctionner comme un organisme vivant et dynamique »*. Mais il ne faut pas s'attendre à de grands changements à la suite de l'Assemblée de Vancouver (1983), car ces structures paraissent fondamentalement saines.

Le COE comprend trois *Unités de programme*, chacune regroupant un certain nombre de commissions ou de sections. L'Assemblée générale qui se réunit en principe tous les sept ans élit un Comité central de 134 membres, lequel nomme à son tour un Comité exécutif qui siège tous les six mois. Les structures de décision s'orientent de plus en plus vers une meilleure intégration et coordination entre sections. On s'accorde à dire qu'il faudrait renforcer les comités d'unité et leur conférer un plus grand droit de regard sur le travail des sections, tandis que le Comité central devrait s'occuper des questions d'orientation et se prononcer sur les problèmes les plus importants.

unité I : foi et témoignage

Cette unité regroupe quatre sous-unités.

La commission *Foi et Constitution* étudie les problèmes théologiques et doctrinaux qui divisent encore les Eglises et elle cherche les moyens de donner à la foi chrétienne une expression commune. Sa prochaine conférence mondiale aura lieu en 1987. Etant donné son rôle capital dans le dialogue avec l'Eglise catholique, le travail de cette commission sera largement évoqué dans les articles qui suivent.

La section *Mission et Evangélisation* examine dans quelles conditions l'Evangile peut être proclamé aux hommes d'aujourd'hui et elle appelle les communautés à rassembler leurs forces, leurs idées et leur argent au service de la mission.

La section *Eglise et Société* s'attache à dégager la signification de la foi chrétienne dans un monde dominé par la science et la technologie. Son interrogation centrale est la suivante : comment les pays riches peuvent-ils passer d'une société injuste, dominée par la sur-consommation de ressources naturelles limitées, à une société plus juste où tous participent à la prise

de décision, où la création soit sauvegardée et mise en valeur pour le bien de tous, y compris des déshérités et des générations futures

La section *Dialogue avec les religions et idéologies de notre temps* organise des rencontres avec d'autres croyants, comme les juifs, les bouddhistes, les hindous, les musulmans, et avec des athées, comme les marxistes.

unité II : justice et service

Elle se compose de cinq sections.

La section *Entraide et service des Eglises et assistance aux réfugiés* se charge de partager les ressources des Eglises : elle verse chaque année quelque 40 millions de dollars, en espèce ou en nature, à des programmes d'action sociale et de développement dans plus de 80 pays, selon les priorités définies par les Eglises locales.

La section *Participation des Eglises au développement* est plus particulièrement responsable des questions de justice sociale, avec la participation des intéressés eux-mêmes. Son engagement ne consiste pas seulement à apporter un soutien matériel, mais aussi à se solidariser concrètement avec les luttes des pauvres.

La section *Affaires internationales* est l'instrument du témoignage des chrétiens dans les conflits mondiaux. Porte-parole des Eglises qui le lui demandent dans les zones de conflit, là où prolifèrent les méfaits du militarisme et les violations des droits de l'homme, elle incite les chrétiens à travailler pour la paix et la réconciliation.

En 1969, le Comité central du COE a créé un *Programme de lutte contre le racisme* pour aider les Eglises à traduire en actes leurs convictions communes. Il dispose d'un fonds spécial qui, à fin 1982, avait versé 5 millions de dollars à des organisations de victimes du racisme et à des groupes de soutien dans toutes les parties du monde.

La *Commission médicale chrétienne* favorise l'action sanitaire collective en insistant sur la participation individuelle et sur la médecine préventive qu'elle juge mieux à même de répondre aux besoins sanitaires de vastes secteurs de populations, jusqu'ici privés de services de santé.

unité III : éducation et renouveau

Cette unité comprend cinq sections.

La section *Education* se donne trois objectifs : « *La formation théologique pour le peuple de Dieu tout entier* », l'éducation générale et l'éducation

chrétienne. Elle forme des animateurs d'études bibliques en accordant des bourses d'études, s'intéresse aux problèmes liés à l'enfant et à la famille, et redéfinit des programmes d'enseignement religieux.

La section *Renouveau et vie paroissiale* a pour but d'aider les paroisses, groupes et mouvements, à discerner les signes de renouveau et à devenir d'authentiques lieux de vie, de mission et de service.

La section *Femmes* travaille pour que les femmes sortent des rôles subalternes traditionnels. Elle pousse le COE et ses Eglises membres à favoriser leur participation à part entière. Son programme comporte plusieurs aspects : formation aux responsabilités ; formation des femmes du monde rural ; droits de la personne humaine ; aide aux marginalisées telles qu'immigrées, réfugiées et employées de maison.

La section *Jeunesse* établit des contacts avec des jeunes chrétiens du monde entier pour qu'ils fassent entendre leur voix dans la vie de leurs Eglises et pour qu'ils soient davantage partie prenante dans tous les programmes du COE.

L'Unité III englobe également le *Programme de formation théologique* qui recherche des moyens nouveaux pour préparer laïcs et ecclésiastiques à accomplir leur mission et leur ministère.

le secrétariat général

Quatre sections dépendent directement du Secrétariat général.

Le département *Communication* informe les Eglises et le grand public des activités du COE et favorise la communication mutuelle. Communiqués de presse, bulletin d'information hebdomadaire, interviews pour la radio, bulletin mensuel d'information sonore, magazine mensuel, revues trimestrielles, livres, photos, films et cassettes offrent en permanence aux Eglises les moyens de diffuser leurs nouvelles, et contribuent à faire connaître les positions du mouvement œcuménique.

Le département *Finances,* chargé de la gestion, doit faire face à toutes les difficultés liées aux opérations financières propres à toute organisation internationale : inflation, fluctuations monétaires, etc.

L'*Institut œcuménique* de Bossey, près de Genève, organise depuis 35 ans des cours de formation destinés aux chrétiens de toutes cultures. Chaque année, durant un semestre, une soixantaine d'étudiants de différents pays viennent y suivre les cours du Centre universitaire d'études œcuméniques.

La *Bibliothèque* du Centre œcuménique à Genève contient près de 80.000 ouvrages et documents sur le mouvement œcuménique, environ 900 revues, ainsi que 18.000 boîtes d'archives. Elle est ouverte aux étudiants et professeurs, aux pasteurs, prêtres et laïcs du monde entier. On dénombre déjà plus de 350 thèses sur des sujets œcuméniques.

relations

Un problème constant pour le COE est celui de ses relations avec ses propres membres : comme elles sont fort nombreuses, forcément diverses et souvent complexes, elles ne sont pas toujours exemptes de conflits. En plus de cette communication interne constante, le COE entretient des rapports étroits avec 33 Conseils nationaux d'Eglises qui lui sont associés, tandis que d'autres, au nombre de 36, sont seulement en relation de travail avec lui, sans être associés : ainsi la Fédération protestante de France, par exemple. Par ailleurs, 33 Conseils missionnaires nationaux et chrétiens sont affiliés à la section *Mission et Evangélisation.* Le COE est également en relation avec des Conseils régionaux d'Eglises, comme la Conférence des Eglises de toute l'Afrique (dans la terminologie du COE, la *région* est le groupement de plusieurs pays voisins : l'Europe occidentale est ainsi une entité *régionale*).

La Fédération luthérienne mondiale et l'Alliance réformée mondiale partagent avec le COE les bureaux du Centre œcuménique de Genève. Les relations entre Communions chrétiennes mondiales et COE figurent souvent au programme des réunions de *Foi et Constitution* et du Comité central. Depuis 1968, le Secrétariat pour l'unité des chrétiens du Vatican se fait régulièrement représenter aux rencontres des Communions chrétiennes mondiales. En outre, le *Groupe mixte de travail* de l'Eglise catholique romaine et du COE se réunit chaque année depuis 1965 pour examiner les questions aussi bien théologiques que pratiques qui leur sont communes. Un rapport des travaux de ce groupe sera prochainement publié. Plusieurs comités des diverses sections invitent des catholiques à participer à leurs travaux ; dans le cas de *Foi et Constitution*, douze catholiques y siègent actuellement au titre de membres à part entière. On prévoit pour l'Assemblée de Vancouver une vingtaine d'observateurs-délégués de l'Eglise romaine, comme il y en avait déjà eu à Upsal et à Nairobi.

II

l'avenir proche et lointain

L'Assemblée du COE ne se réunit jamais successivement sur le même continent. L'Assemblée constitutive eut lieu à Amsterdam : son thème central était « Désordre de l'homme et dessein de Dieu », son affirmation majeure, « *Nous sommes décidés à demeurer ensemble* ». La deuxième Assemblée, siégeant à Evanston en 1954, reflétait les tensions de la « guerre froide » qui sévissait alors, ce qui explique le choix du thème principal : « Le Christ, seul espoir du monde ». Les délégués décidèrent de se consacrer de façon renouvelée à Dieu, « *lui qui nous rend capables de grandir ensemble* ». Le thème de l'Assemblée réunie à New Delhi en 1961 était : « Jésus-Christ, lumière du monde ». Plus que les autres, l'Assemblée d'Upsal en 1968 a pris en compte les conflits du monde : le fossé croissant entre pays riches et pauvres, les conséquences terribles du racisme sous toutes les latitudes, l'ambivalence des nouvelles découvertes scientifiques, les tensions entre générations et les conflits d'étudiants. « Voici, je fais toutes choses nouvelles » en était le thème. En 1975, à Nairobi, la cinquième Assemblée a démontré que le mouvement œcuménique avait atteint un nouveau degré de maturité. Au cours de cette rencontre, la plus représentative jamais organisée, un nombre important de sujets ont été traités dans un étonnant climat de compréhension. Son thème central était : « Jésus-Christ libère et unit ».

le programme de vancouver

La sixième Assemblée siègera au Canada, à Vancouver, du 24 juillet au 10 août 1983. Les délégués, dont le nombre croît avec celui des Eglises membres, auront à évaluer les efforts œcuméniques des huit dernières années qui ont suivi quatre grandes orientations :

— les expressions nouvelles de la foi dans le Dieu trinitaire,
— la recherche d'une société juste, viable, fondée sur la participation,
— l'unité de l'Eglise et sa relation avec le renouveau de la communauté humaine,
— l'éducation et le renouveau dans la recherche de la véritable communauté.

L'Assemblée a en outre pour mission de déterminer les orientations à privilégier au cours des sept années à venir, d'élire les nouveaux présidents du COE et un nouveau Comité central. Elle est aussi l'occasion

d'une grande célébration autour du thème central « Jésus-Christ, vie du monde ».

Durant la deuxième semaine, huit grands projets d'action s'efforceront de concrétiser les orientations générales :

1) Témoigner dans un monde divisé,
2) Promouvoir l'unité par des actes concrets,
3) Développer la participation,
4) Vivre ensemble dans une communauté de partage et de guérison,
5) Affronter les menaces qui pèsent sur la paix et la survie,
6) Lutter pour la justice et la dignité humaine,
7) Etre une communauté d'apprentissage,
8) Communiquer avec conviction.

Pour préparer cette Assemblée, les Eglises membres consacrent depuis 1982 une partie de leurs ressources humaines et financières à un programme de visites qui ne laisse de côté aucune d'entre elles sur les six continents. Des équipes dont la composition manifeste l'ampleur et la diversité de la communauté en Christ, se rendent d'une Eglise à l'autre ; elles se composent de délégués à l'Assemblée de Vancouver, de membres de comités œcuméniques, de participants à des conférences passées, de dirigeants d'Eglises et de collaborateurs du COE ; elles recueillent les réflexions suscitées par le thème de l'Assemblée, expliquent les activités en cours du COE et se mettent à l'écoute des communautés, afin d'assurer aux nouvelles orientations du mouvement œcuménique une base plus large et des forces neuves. C'est ainsi que 70 rapports doivent être rédigés par ces équipes et apporteront une contribution supplémentaire aux travaux de l'Assemblée.

des questions au long cours

Il est difficile de prédire comment évolueront les questions en suspens lors de l'Assemblée et dans la période qui suivra. Par exemple, le texte d'accord *Baptême, eucharistie, ministère* révèle que, bien qu'on ne l'ait pas encore reconnu, il existe entre les Eglises membres un consensus théologique sur des points de doctrine qui passaient précisément pour être à l'origine de la désunion. Mais comment les Eglises vont-elles accueillir cette nouvelle ? Quant à la question de l'unité visible, elle se fait de plus en plus pressante dans un monde divisé en quête de renouveau et d'espoir.

Autre problème complexe : dans quelle mesure les chrétiens seront-ils parvenus à former une Eglise universelle solidaire des pauvres, qui partage œcuméniquement ses ressources par-delà le fossé toujours plus profond qui sépare la richesse de la pauvreté, la liberté de l'oppression, la communauté du chaos ? Les chrétiens ne doivent plus se contenter de déclarations sur l'Eglise et les pauvres : ils doivent passer aux actes.

Un colloque international du COE sur « la communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise » a eu lieu en juin 1981 à Sheffield, en Angleterre. Le rapport aborde les sept thèmes de ce colloque :

— l'autorité de la Bible,

— l'identité et les relations,

— le ministère et le culte,

— le mariage, la famille et les styles de vie,

— l'autorité et les structures ecclésiastiques,

— la justice et la liberté,

— la tradition.

La théologie féministe pose des questions qui ne se règlent pas par des concessions superficielles ou des accommodements amicaux, car c'est la crédibilité du témoignage rendu par l'Eglise qui est en jeu. Priorité doit être donnée non pas tant au changement de la situation des femmes, qu'à leur pleine participation à la vie de la communauté chrétienne et à l'édification d'un monde juste et pacifique.

A propos du *Dialogue avec les religions et idéologies de notre temps* (programme œcuménique qui a pris forme après l'Assemblée d'Upsal, en 1968), le Comité central approuvait à Kingston (Jamaïque) en 1979 un document intitulé « Lignes directrices sur le dialogue ». Il reste à savoir si les Eglises prennent ces lignes directrices suffisamment au sérieux, les mettent à l'épreuve, les évaluent et les adaptent à chaque situation particulière. Les réponses aux questions que posent ensemble l'*oikouménè*, d'une part, et juifs, bouddhistes, hindouistes et musulmans, d'autre part, doivent être formulées *en commun* par les communautés chrétiennes.

Le problème brûlant entre tous est sans contredit celui des menaces qui pèsent sur la paix et la survie de l'humanité. Comment affirmer la vie dans un monde épris de mort et d'autodestruction ? Comment témoigner pour le désarmement ? L'Assemblée de Vancouver se tiendra sur les rives d'un océan transformé en terrain de jeu nucléaire ! La grave question qui

se pose aujourd'hui, tout comme elle se posera demain, est de savoir si la communauté chrétienne universelle ne doit pas prier et intervenir en priorité pour la survie de l'humanité. A l'heure où les déclarations retentissantes sur le désarmement et la paix sont de moins en moins entendues, il faut avant tout se repentir, agir et intercéder pour la précieuse Création de Dieu.

ans van der bent

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

Communauté dominicaine du Couvent Le Corbusier / La Tourette

vous propose pour l'été 83

JUILLET

du 4 au 9 :	1	SOCIETE, EGLISES, MINISTERES
du 9 au 13 :	2	LES CATHOLIQUES ET LA POLITIQUE SCOLAIRE
du 13 au 17 :	3	LA CROISSANCE ECONOMIQUE : SEULE VOIE D'AVENIR ?
du 17 au 22 :	4	LE CORPS, ENJEU D'EXISTENCE
du 26 au 31 :	5	TEMOIGNAGES DE CROYANTS ORDINAIRES

AOUT

du 1 au 5 :	6	LIRE S. JEAN : LE DISCOURS APRES LA CENE (Jn 13-17)
du 5 au 8 :	7	QUAND LE CORPS PRIE - ATELIER DE DANSE SACREE
du 8 au 13 :	8	« ILS ME DISENT : OU EST-IL, TON DIEU ? »
du 21 au 26 :	9	LE DEFI DES CHRETIENS DU SUD en collaboration avec les I.C.I. et le C.C.F.D.
du 28 au 31 :	10	DECIDER L'EVANGILE AU QUOTIDIEN

SEPTEMBRE

du 1 au 4 :	11	THERESE D'AVILA : UNE OEUVRE A LIRE
du 3 au 5 :	12	INVENTER UN NOUVEL AGE : LES JEUNES RETRAITES

HORS PROGRAMME

du 15 au 21 : Août	13	PRIERE ET POLITIQUE

Nous vivons des expériences diverses dont nous voulons découvrir l'unité, les contradictions et les espoirs. Un temps d'analyse, de relecture, est indispensable. Dans ses sessions d'été, le Centre Albert-le-Grand veut favoriser ces temps : à propos d'une question, un groupe se rassemble, une confrontation s'engage, introduite par des intervenants impliqués dans cette recherche. Alors, tout ce qui est important pour chacun peut apparaître.

Pour inscriptions, renseignements et tout courrier :
CENTRE ALBERT-LE-GRAND - « La Tourette » - Eveux-sur-l'Arbresle - B. P. 105 - 69210 L'ARBRESLE - Tél. (74) 01.01.03

apprécier l'instrument à sa juste valeur

L'esprit de clocher et une façon intimiste de vivre la foi expliquent pour une bonne part l'indifférence ou l'ignorance de beaucoup de chrétiens et de communautés locales à l'égard du COE ; mais celui-ci, par sa nature d'organisme international, est exposé aussi à des carences de communication et à des pertes d'efficacité. Il ne faut pourtant pas sous-estimer son influence sur la vie quotidienne des Eglises et les résultats de son travail pour une meilleure prise de conscience des problèmes à l'ordre du jour : distorsions entre pays riches et Tiers monde, place des laïcs et surtout des femmes dans les structures ecclésiales, lutte pour les droits de l'homme. Mais si le COE veut garder son rôle essentiel d'aiguillon des consciences et d'instrument au service des communautés, il lui faudra continuer son effort pour se faire mieux connaître et mieux représenter à la base.

Les organisations internationales n'ont pas bonne presse en France. Que le général de Gaulle ait un jour parlé de l'ONU comme d'un « machin » ne relève pas uniquement de l'opportunité politique et dépasse le simple bon mot. C'est le signe, notamment, d'une mentalité caractérisée par l'autosuffisance et la vision courte : au-delà de l'hexagone, point de salut !

Ainsi en va-t-il du Conseil œcuménique des Eglises. Pour beaucoup, il s'apparente à une sorte d'ONU ecclésiastique, créée par une petite troupe d'anglo-saxons en mal de voyages internationaux et atteints de « réunionite » aiguë. Superstructure lointaine, il est ignoré par une grande partie des fidèles dont les Eglises sont pourtant ses membres ou vilipendé par ceux qui n'en connaissent que les actions « politiques », symbolisées par le soutien des mouvements de libération en Afrique australe. Dans le meilleur des cas, l'organisation de Genève apparaît comme le « hobby » de quelques pasteurs ou théologiens, spécialistes des questions œcuméniques, comme d'autres le sont de catéchèse. En un mot, son existence n'affecte que bien faiblement la vie et les projets des communautés locales, après 35 ans de fonctionnement.

Les causes de cette superbe ignorance sont probablement multiples. Elles me paraissent liées d'une part à la nature même du COE, organisme international de type fédéraliste, donc sans autre pouvoir sur ses membres que

celui qu'ils veulent bien lui reconnaître ; d'autre part, à la façon dont tant de chrétiens vivent leur foi : de manière « localiste » (par analogie au « localier », journaliste chargé des affaires locales) et introvertie. Je développerai ces deux points et montrerai ensuite que la communication entre le COE et ses Eglises membres, pour difficile qu'elle soit, n'en existe pas moins et que les effets s'en font sentir.

tension entre l'universel et le local

Par définition, me semble-t-il, une organisation internationale (même l'Eglise catholique romaine, pourtant hiérarchiquement bâtie) vit en tension avec la réalité locale, parce que joue le phénomène de la distance. Pour le COE, la distance s'exprime à plusieurs niveaux.

Distance géographique : il n'est pas évident de faire comprendre à un protestant des Cévennes, bien enraciné dans sa tradition « parpaillote », à tendance anti-catholique et anti-cléricale, qu'il est important de s'intéresser à ce que vivent les anglicans de Nouvelle Zélande, tout simplement parce que leurs Eglises respectives sont membres d'un même organisme international. Et il faudra user de beaucoup d'arguments pour faire pressentir que la situation faite aux aborigènes d'Australie ne peut laisser indifférents les orthodoxes de New York.

Distance linguistique : depuis la tour de Babel et malgré Pentecôte, la barrière des langues n'est pas un moindre obstacle. D'autant que le problème n'est pas simplement technique, se résolvant par la traduction, comme s'il existait l'équivalent de chaque mot ou expression en toute langue. En réalité, la traduction pose déjà des problèmes culturels. Il est patent qu'un texte écrit par un méthodiste de Hong-Kong, bien que rédigé en anglais, véhicule une culture, une mentalité, que le plus doué des traducteurs français aura bien de la peine à rendre dans sa langue maternelle. Quiconque s'est essayé à étudier des documents produits par le COE sait combien agaçante peut être leur lecture, non parce que le (la) traducteur(trice) aura mal travaillé, mais parce qu'on ne peut exiger qu'un être humain ait une connaissance universelle de tous les problèmes et de toutes les situations. La traduction est certes indispensable, mais elle demeurera toujours marquée par ses limites : même le langage du cœur n'aura pas le pouvoir de franchir les fossés qui séparent, culturellement, les peuples et les Eglises. En avoir conscience sera utile pour lire avec d'autres yeux les textes « œcuméniques ».

Distance « mentale » qui prolonge en partie la précédente. Le Secrétariat général de Genève a pour devoir de tenir compte de l'ensemble des

paramètres composant la dimension « œcuménique », à savoir une diversité d'Eglises, de pays, de situations politiques, économiques, culturelles, religieuses, etc. De par ses engagements multiples (secours d'urgence, programmes de formation, réflexions théologiques, défenses des droits de l'homme ou promotion des femmes), il est obligé de se hisser à un niveau mondial qui gomme forcément, en partie du moins, les visions « localistes » des communautés de base. Mais sous peine de n'être qu'un *patchwork* ecclésial, le COE, comme réalité mondiale, se doit de maintenir sa réflexion et ses engagements dans une perspective générale et universelle. Là aussi, la tension est positive qui permet aux Eglises de se frotter à d'autres existences qu'aux leurs, et au COE de vérifier que ses projets peuvent stimuler les efforts régionaux ou locaux de ses membres.

La *distance ecclésiologique,* cas particulier de la précédente, a valeur en elle-même puisque le COE est et demeure « une communion fraternelle d'Eglises » et non le rassemblement d'individus. C'est parce que le COE et son personnel travaillent à un niveau mondial que le pasteur Lukas Vischer, ancien directeur de *Foi et Constitution,* a pu mettre en œuvre le concept de « conciliarité » qui est l'une des manières d'exprimer les liens qui unissent des Eglises pourtant si diverses, voire opposées dans leur ecclésiologie propre. Il est à parier qu'une Eglise nationale aurait eu de la peine à proposer ce projet, prisonnière qu'elle est, même à son corps défendant, de sa tradition, de ses habitudes, de ses pratiques. Non seulement la distance COE — Eglises membres se comprend, mais elle se justifie dans la mesure où elle permet d'avancer sur le chemin de l'unité, ou du moins, du rapprochement certain. Et de cela, les Eglises membres sont bénéficiaires, du moins indirectement.

une influence indirecte, mais décisive

S'il y a une tension, somme toute normale, entre le COE et ses Eglises membres, manifestée par un certain nombre de distances, cela ne signifie nullement qu'elle soit négative et que l'influence du premier soit nulle sur les secondes. Simplement, le seul type d'influence qui s'exerce ne peut être qu'indirect. Les raisons en sont multiples. Matériellement, si on évalue à mille cinq cents les personnes qui sont en prise directe avec le travail du COE (délégués aux instances diverses, membres de commissions ou comités, personnel de Genève), il est impossible d'exiger qu'ils aient des contacts réels avec les quelque trois ou quatre cents millions de fidèles des Eglises membres. Et même si on leur ajoute les consultants et les participants à telle ou telle grande manifestation (conférence, consultation,

colloque, etc.) organisée par Genève, leur nombre demeure modeste. De plus, les questions traitées par le COE se situant volontairement à l'échelle mondiale, aucune Eglise locale ou nationale n'est en mesure de les prendre en compte dans leur ensemble, elle risquerait de se noyer sous le flot de sollicitations infinies et de s'engluer dans la mauvaise conscience permanente.

Par ailleurs, il est de la responsabilité de l'Eglise locale de traduire en termes concrets et particuliers le questionnement global proposé par le COE. Parler à une communauté des enjeux du NOMIC (Nouvel ordre mondial de l'information et de la communication) et de ses conséquences sur l'avenir de la transmission du message évangélique n'a de sens que si la communauté s'est déjà interrogée sur les questions de communication à son propre niveau. Sans quoi il apparaîtra comme un rapport de plus, déconnecté des pratiques quotidiennes. Mais il était de la responsabilité du COE d'attirer l'attention des Eglises membres sur l'existence du NOMIC et de leur proposer une réflexion sur ce que peut être une communication « chrétienne » aujourd'hui. L'influence du travail du COE sera indirecte dans la mesure où il lui faudra franchir un certain nombre de sas avant de rencontrer son point d'ancrage local.

Il faut ajouter que les relais qui s'établissent entre le sommet et la base ne reposent pas exclusivement sur les paroisses. Il est d'autres lieux périphériques qui sont au bénéfice de l'œuvre œcuménique et qui eux-mêmes servent de maillons. Les facultés de théologie, par exemple, qui forment les futurs ministres, ne peuvent ignorer les textes théologiques produits par *Foi et Constitution.* Aborder la question des ministères, de l'autorité de la Bible, de la tradition, sans se référer jamais aux conclusions, même provisoires, auxquelles ont abouti des théologiens du monde entier, de toute Eglise et tradition confessionnelle, relèverait de la myopie aiguë et de l'inconscience caractérisée. Que l'on approuve ou déplore le contenu du document *Baptême, eucharistie, ministère* mis au point à Lima en janvier 1982 par plus de cent théologiens issus de toutes les confessions chrétiennes, il est désormais impossible d'ignorer son existence et de ne pas engager un débat à partir de ses propositions. Sans être (encore ?) un texte normatif pour l'ensemble des Eglises chrétiennes, il est entré dans leur histoire comme un texte de référence obligé. Le recevant ou le rejetant, les futurs ministres des communautés seront marqués par ce document et ne pourront pas ne pas en tenir compte lorsqu'ils exerceront, localement, leur ministère.

De même, lorsqu'une communauté, interpellée par une forte présence de travailleurs immigrés maghrébins sur son territoire, cherchera comment

entrer en dialogue avec eux, elle en viendra, par le CCFD ou la CIMADE, à découvrir que depuis de longues années le COE a mis en route une étude sur « le dialogue avec les autres religions et les autres cultures » et que les rapports avec l'islam sont intégrés à cette réflexion. J'ai découvert, de par mes fonctions actuelles, que la FOCS (aujourd'hui Chrétiens-Media), pour permettre aux chrétiens de travailler sur le problème général « Eglise et communication », proposait, entre autres références, le texte sur cette question adopté par l'Assemblée d'Upsal, en 1968. Ainsi y a-t-il influence, discrète mais réelle, du Conseil et de ses œuvres sur le plan local.

stimulations réussies dans les communautés

Si l'on songe aux 35 années écoulées depuis la création officielle du COE, on est frappé par le rôle qu'a joué, ne fût-ce qu'en filigrane, son travail au niveau local. Je ne prendrai que cinq thèmes, à titre d'illustration.

Le premier concerne le renouveau biblique. D'abord composé essentiellement d'Eglises issues de la Réforme, le COE a donné immédiatement une place prépondérante à la recherche biblique. Les ouvrages de Suzanne de Dietrich (*Le renouveau biblique* et *Le dessein de Dieu,* tous deux parus en français en 1945), véritables manuels bibliques à l'usage des paroisses, ont fait l'objet de plusieurs rééditions, et bien des jeunes et de moins jeunes protestants français ont été stimulés par la manière spirituelle et concrète avec laquelle cette bibliste laïque les entraînait à travers l'histoire du peuple hébreu et des premières communautés chrétiennes.

Le deuxième porte sur ce qu'on a appelé la « dimension missionnaire de la communauté locale ». Parce que le COE avait justement une vision mondiale de la réalité, il avait déjà pris conscience des problèmes posés par la mission au sens traditionnel du mot : un envoyé blanc dans les pays pauvres, emportant avec lui sa culture, son économie et sa religion. Il avait également enregistré le fait d'une forte déchristianisation des pays officiellement et depuis longtemps chrétiens. De sorte qu'il a très vite compris que seul un renouveau des communautés locales, où que ce soit, pouvait redonner élan et dynamisme au message évangélique. Une paroisse qui n'évangélise pas est morte, disait-on, même si elle a à sa disposition une florissante « Société des missions ». Une prise de conscience s'est ainsi faite, ici ou là, bien qu'à l'évidence, elle n'ait pas encore porté tous ses fruits.

Le troisième thème, lié au deuxième, a trait à la question du rôle des laïcs. Persuadé que le message évangélique est porté principalement par les laïcs présents dans le monde, et pas seulement par les permanents de

l'institution que sont les pasteurs, le COE a créé un Département des laïcs dont le travail a été immense. Hans-Ruedi Weber, son responsable, a su, en termes simples et accessibles, favoriser une formation des laïcs (« équiper » les laïcs, disait-on) pour qu'ils puissent jouer pleinement leur rôle de témoins, non seulement dans leur paroisse — cela allait de soi —, mais dans leur vie de tous les jours, ce qui est moins évident. Le Centre de Villemétrie, né au lendemain de la seconde Guerre mondiale, s'est appuyé sur ce travail pour mettre au point son programme de formation des laïcs de la région parisienne, et nombreux sont ceux qui en tirent encore profit.

Le quatrième point touche à une question qui n'est toujours pas résolue dans les Eglises : le rôle des femmes. Là aussi, le COE a joué un rôle de pionnier. Très rapidement il a vu, stimulé par un certain nombre de femmes, théologiennes ou non, qu'une Eglise qui ne prendrait pas en compte cette « moitié du ciel » ou de l'humanité, s'appauvrirait terriblement. En créant un « Département de coopération entre hommes et femmes dans l'Eglise, dans la société et la famille », il a permis que la réflexion ne s'enferme dans des termes ni purement ecclésiastiques, ni simplement sociologiques. Il a tenu les deux bouts et a mené de front une réflexion sur le ministère des femmes et sur leur place dans la société. Dans la mesure où toutes les Eglises, de gré ou de force, sont aujourd'hui aux prises avec ce problème, toutes bénéficient de la recherche faite par le COE. Certes, chacune des Eglises locales a donné ou donnera la réponse qui lui est propre, compte tenu de son passé, de sa tradition, de sa pratique, mais aucune n'a pu ignorer ce qu'avait décidé sa sœur l'Eglise anglicane des Etats-Unis ou sa sœur orthodoxe de Grèce. Le COE a bel et bien servi, en l'occurrence, de trait d'union.

Le cinquième thème, d'une actualité permanente, est relatif aux droits de l'homme, et particulièrement à la lutte contre le racisme. Et c'est peut-être sur ce point que le COE est le plus largement connu, qu'il soit approuvé ou condamné fermement. Mais là aussi, quelle que soit sa prise de position officielle, il a fait avancer la réflexion pour le bénéfice d'un grand nombre. Par les engagements concrets qu'il a pris dans la lutte contre le racisme, il a manifesté, à sa manière, qu'il ne suffisait pas de dire « Seigneur, Seigneur » pour que le témoignage soit authentique. C'est toujours se salir les mains que de travailler dans la pâte humaine. Aux idéalistes de toutes sortes qui proclament que la religion ne doit toucher qu'au ciel, le COE rappelle qu'une foi incarnée s'affronte à de terribles pouvoirs et que, pour les vaincre, la prière et l'action ont partie indissolublement liée.

pourquoi le coe n'est-il pas mieux connu ?

Dire que le COE ne peut avoir qu'une influence indirecte, quoique réelle, n'est peut-être pas suffisant pour expliquer le splendide isolement dans lequel se maintiennent tant d'Eglises membres ou d'Eglises locales.

Je crois que si le COE n'a pas autant d'influence sur ses membres qu'on pourrait l'espérer , ce n'est pas seulement à cause de sa structure internationale et fédérative. C'est aussi parce qu'il se heurte à un phénomène qui traverse toutes les confessions et l'histoire de l'Eglise elle-même : la façon dont chaque chrétien vit sa foi. Sans vouloir trop durcir la réalité, il est manifeste qu'il existe au moins deux manières de la vivre : comme une réalité intime et introvertie, ou comme une réalité communautaire et extravertie. A l'intérieur de chaque individu, la tension existe. Selon sa sensibilité, son histoire personnelle, son environnement social et culturel, chacun donnera priorité à une expression de sa foi plutôt qu'à l'autre.

L'introverti intimiste, si j'ose cette formule, sera peu porté à regarder plus loin que son clocher, que son âme avec ses problèmes. Et qu'un Conseil œcuménique existe, soucieux de manifester la dimension universelle, communautaire, solidaire de l'humanité toute entière, le laissera probablement indifférent, voire récalcitrant, outré qu'il sera d'apprendre que des chrétiens « font de la politique ». L'extraverti communautaire sera, au contraire, intéressé de voir plus loin que son horizon privé et cherchera à le dépasser, en quête de tout ce qui peut l'aider à manifester sa foi dans et pour le monde. L'existence d'un Conseil œcuménique lui apparaîtra comme l'une des possibilités de rencontrer des frères et des sœurs d'autres cultures, d'autres traditions ecclésiales, d'autres continents. Tout lui sera bon pour nourrir et enrichir l'expression d'une espérance aux dimensions du monde entier, et pas seulement de son Eglise ou de sa paroisse.

Cela signifie-t-il que la partie est perdue d'avance et que l'on naît « œcuméniste » comme l'on naît français ? Qu'il n'y aurait rien à faire pour que soit mieux connu et soutenu le Conseil œcuménique ? La réponse peut varier selon les expériences et les convictions de chacun. Pour ma part, je pense que l'obstacle n'est pas mince et qu'il faut compter avec lui. Il n'est pas certain qu'il faille dépenser trop d'énergie à faire boire un âne qui n'a pas soif, fût-il bon chrétien par ailleurs. Pour que les choses avancent, l'important serait plutôt de stimuler toujours plus les convaincus et ceux qui ne demandent qu'à l'être, c'est-à-dire ceux qui sont déjà prêts à entendre parler du travail et des objectifs du COE. Je ne le dis pas par pessimisme à l'égard des aptitudes humaines au changement, mais tout simplement parce que je suis persuadée que l'on peut vivre sa foi sans le

COE, qu'il ne représente pas une question de vie ou de mort, mais un moyen pour découvrir la dimension universelle de la foi et des œuvres.

Cela dit, et les responsables du COE en sont les premiers convaincus, un travail important reste à faire : mieux organiser les liens entre le COE et les Eglises membres. Longtemps, on s'est fié à la force supposée de l'écrit et à la structure institutionnelle : il y a des délégués d'Eglises aux différentes manifestations organisées par le Conseil, qu'ils se débrouillent pour faire suivre l'information. En fait, à l'occasion de la préparation de l'Assemblée de Vancouver, on s'est aperçu que rien ne valait les rencontres personnelles. C'est ainsi que plus d'une centaine de visites ont été mises sur pied sur tous les continents, avec des délégations composées de membres du personnel de Genève, et de pasteurs et laïcs d'Eglises diverses. L'impact en est considérable.

La France, elle, s'est tenue à l'écart de ce projet. Est-ce pour des raisons d'argent seulement qu'elle n'a rien proposé ? Est-ce la propension protestante (quatre Eglises françaises sont membres du COE : les deux Eglises réformées de France et d'Alsace et de Lorraine, les deux Eglises luthériennes de France et d'Alsace-Lorraine) et minoritaire à se replier sur soi, dans la pratique, alors que les discours prêchent l'ouverture à l'universel ? Je l'ignore, mais le fait est là, avec une occasion perdue. Pourtant, depuis que le COE organise des assemblées générales, jamais aucune n'aura été si bien préparée par les Eglises membres françaises. Beaucoup de paroisses ont choisi de centrer leurs études bibliques de l'année sur le thème de l'Assemblée : « Jésus-Christ, vie du monde - images de vie ». Plusieurs demandent aux délégués français (une trentaine en tout, à des titres divers) de venir parler du COE en général et de Vancouver en particulier. Enfin, la prochaine assemblée générale du protestantisme français qui aura lieu à La Rochelle du 11 au 13 novembre prochain, abordera, volontairement, un sujet proche : « Choisir la vie - l'humanité à la croisée des chemins ».

En fait, l'ignorance des communautés locales à l'égard du COE est moins grande qu'il n'y paraît et en tout cas beaucoup moins importante qu'il y a dix ou vingt ans. Les progrès sont lents mais réels.

le rôle d'un aiguillon

Si le Conseil œcuménique des Eglises avait flotté trop longtemps au-dessus de sa base, cela n'aurait rien pu présager de bon pour son avenir. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Sa recherche, ses propositions, ses engagements, irriguent directement ou indirectement les multiples terres ecclésiales. Il

doit demeurer ce qu'il n'a cessé de vouloir être : un instrument au service de l'ensemble de la communauté chrétienne et, ne l'oublions pas, de la communauté humaine, tant il est vrai qu'il a toujours cherché à rapprocher les Eglises, mais pour le bien de « la terre habitée » (*oikouménè*). Un instrument n'a de valeur que pour autant qu'il serve. C'est parce que plus de trois cents Eglises chrétiennes de par le monde croient à son intérêt et à son utilité que la barque du COE vogue encore aujourd'hui, pour le réconfort de beaucoup et la désolation de quelques-uns.

Faut-il souhaiter que toutes les paroisses, tous les chrétiens, marchent comme un seul homme à son pas ? Faut-il s'attrister qu'il ne fasse que rarement la « une » des journaux ? Ce n'est pas certain. Sa vocation essentielle est d'être un aiguillon pour ses membres. Il n'a pas sa fin en lui-même et ne brigue aucun pouvoir supra-ecclésiastique. Il indique des chemins possibles pour un meilleur témoignage en faveur de l'unité, de la justice et de la paix.

Je termine par une formule que ne renierait pas forcément le personnel de Genève : mieux vaut connaître Jésus-Christ et vivre par et pour lui, que tout savoir sur le Conseil œcuménique des Eglises.

claudette marquet

oikouménè de dieu et œcuménisme des chrétiens

Cette analyse socio-historique conduite du point de vue du Tiers monde est un premier pas, insuffisant mais nécessaire, pour comprendre la naissance et la situation actuelle du COE. Les origines du mouvement œcuménique remontent à la formation et à l'expansion du monde occidental moderne et s'expliquent par l'incapacité des Eglises confessionnelles à faire face aux nouvelles exigences d'unité posées par l'impérialisme et le colonialisme. Le COE serait alors l'instrument institutionnel que les Eglises se sont donné pour répondre aux questions que leur posent leur existence et leur mission dans cette oikouménè *de dimension mondiale. Il ne peut donc que refléter à sa manière les contradictions qui traversent cette histoire et cet espace. Etant donné la situation de crise qui en découle, le COE se trouve devant un choix : engager son action en fonction des conditions actuelles de l'*oikouménè *ou s'en tenir au projet historique qui a présidé à sa constitution. S'il veut raviver l'espérance œcuménique, il n'échappera pas à la nécessité de se décider en faveur d'un modèle historique concret qui soutienne la recherche de l'unité, de se laisser instruire par les tensions inévitables entre Eglises, en particulier entre celles du Tiers monde et celles des grandes puissances occidentales et d'assurer une meilleure articulation entre la théorie et la pratique de l'œcuménisme, non seulement à son propre profit, mais aussi pour la vitalité de chacune des Eglises en cause.*

Le point de vue sur l'œcuménisme que propose cet article pourrait aisément créer une équivoque qu'il faut dissiper d'emblée : nous nous situons dans une perspective socio-historique, mais ce choix n'implique aucun présupposé réductionniste. Loin de voir dans l'histoire de l'Eglise un simple épiphénomène, contre-coup du jeu des forces économiques, politiques ou sociales, nous tenons pourtant à nous garder d'une conception idéaliste pour laquelle l'œuvre de l'Esprit se réaliserait en dehors de toute médiation matérielle et indépendamment de toute causalité autre que celle de l'idée. Cette mise en situation socio-politique de ce que vit l'Eglise représente pour nous une première étape, indispensable, mais insuffisante à elle seule, dans l'élaboration d'une réflexion théologique sur le sens et l'avenir de cette histoire.

josé miguez bonino

I

histoire de conflits et d'unité

En ce qui concerne notre thème, il nous paraît indéniable que l'histoire de l'unité et de la division de l'Eglise et l'histoire des conflits et des unions entre les peuples de la terre sont inséparables, pour ainsi dire, de haut en bas. D'une part, parce que le dessein créateur et rédempteur de Dieu Trinité est *un*, l'unité qu'il désire et propose aux hommes n'étant pas différente de celle qui constitue son être même ; à l'origine et au terme, par conséquent, l'unité de l'Eglise et celle de l'humanité sont identiques. D'autre part, Dieu poursuit effectivement ce dessein dans l'histoire générale des hommes et, s'inscrivant à l'intérieur de celle-ci, dans l'histoire du peuple particulier qu'est l'Eglise. Sans nier la spécificité de chacun de ces milieux, l'œuvre de Dieu n'écarte ni ne suspend les médiations historiques, mais elle inclut et assume les divers niveaux et instances dans lesquels se réalise l'histoire humaine (économique, sociale, politique, culturelle, idéologique), dans la relative autonomie de chacun de ces niveaux aussi bien que dans leurs conditionnements mutuels. C'est seulement quand nous respecterons ces médiations que nous serons en mesure de les re-théologiser. Notre article se limitera à quelques notes sur cette tâche préliminaire.

la matrice historique du mouvement œcuménique

On fait fréquemment partir la présentation du mouvement œcuménique moderne de la seconde moitié du XIX[e] siècle. Cependant, comme d'autres l'ont remarqué, si nous cherchons un cadre historico-politique plus ample, il faut remonter aux origines mêmes de ce que nous pourrions appeler la « chrétienté occidentale moderne », telle qu'elle se constitue aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Car s'il est vrai que c'est l'époque des divisions, des controverses et même des guerres de religion, au moment où apparaissent les Etats-nations et leurs conflits, c'est aussi celle où les esprits les plus éminents du XVII[e] siècle commencent à voir, au-delà des oppositions, une nouvelle *oikouménè* s'ouvrir du fait des découvertes géographiques et s'enrichir de toutes les sciences nouvelles, cependant que la foi chrétienne se met à l'évangéliser.

Tandis que des penseurs comme Vitoria travaillent à la définition d'un droit international et d'un droit des gens qui permettent d'occuper ce nouvel espace et de le dynamiser rationnellement et sans conflit, d'autres cherchent une vision unifiante de la foi qui aiderait les Eglises à devenir

un signe, un gage et un moteur de l'unité humaine. Un homme comme Grotius reflète parfaitement l'unité de ces deux passions, celle du droit international et du droit des gens, celle de la paix et de l'unité de la chrétienté. La vision des précurseurs (Pareus, Andreae, Calixtus, Dury, Spinola, Leibnitz, etc.) est restée ensevelie sous les conflits intra- et extra-ecclésiaux, mais elle n'était pas naïve ; elle correspondait à la réalité la plus profonde des temps et de l'espace qui étaient en train de naître.

On a souligné à satiété que l'expansion des Eglises confessionnelles (au sens large du terme, englobant aussi la confession catholique romaine) suit, du XVIe au XIXe siècle, les circuits d'expansion des grandes puissances nord-atlantiques vers l'Amérique, l'Asie et l'Afrique. On a souvent exagéré cette dépendance et on n'a pas assez remarqué le caractère *dialectique* de cette relation, à savoir les conditionnements mutuels et les contradictions entre l'expansion coloniale et l'entreprise missionnaire.

Mais il est important pour notre sujet de signaler la contradiction dans laquelle cette expansion enferme les Eglises face à l'unité. D'une part en effet, il s'agit d'une expansion *confessionnelle*, très liée à la dynamique coloniale. Il suffit de regarder la carte des confessions chrétiennes en Afrique pour savoir qui a été le colonisateur (Angleterre, Allemagne, Belgique, Portugal, etc.) ; ou, vice-versa, une carte des colonies permet de deviner l'appartenance confessionnelle. La division de la chrétienté européenne, si marquée par le culturel, le politique, l'économique, se projette sur le nouvel espace mondial, créant dans le christianisme du Tiers monde ces absurdités liturgiques, institutionnelles, théologiques que nous connaissons tous. Mais en même temps, malgré toutes les différences, l'expansion coloniale du continent nord-européen correspond à un projet historique unique et met en place à chacune de ses poussées un système intégré qui « unifie » le monde colonisé. L'Europe, même si c'est à l'intérieur de ses contradictions internes, est parvenue à créer une *oikouménè* : elle pose donc aux Eglises des différentes confessions des problèmes toujours plus œcuméniques, au sens où ils ne surgissent pas des particularités confessionnelles ni de l'origine nationale spécifique, mais de situations communes à toute cette entreprise missionnaire.

Bien que ce soit évident quand on les regarde du Tiers monde, les grandes guerres « mondiales », du fait peut-être de leurs dimensions gigantesques, ne sont pas considérées habituellement comme des guerres de réajustement du monde nord-atlantique qui cherche à redéfinir ses relations, l'exercice du pouvoir, l'intégration du système économique et les limites du désaccord idéologique. Il est clair pourtant, comme l'avaient fort bien discerné les

« précurseurs », que nous nous trouvons dans un espace et un temps uns et singuliers : ceux de ce monde occidental moderne qui exige des réponses spécifiques. C'est pourquoi la théologie actuelle qui se développe dans le cadre de ce processus est toujours plus homogène : dans leurs perspectives dogmatiques, les théologies ont beau être encore marquées par leur appartenance à telle ou telle confession, elles deviennent de plus en plus œcuméniques dans leur problématique. Leurs sources (théologie biblique, historique, courant philosophique) perdent tout caractère confessionnel pour être « modernes » avant tout.

Il est possible que l'histoire de l'Eglise catholique romaine au XIXe et au début du XXe siècle soit la preuve *a contrario* la plus éloquente de cette thèse. Pour diverses raisons qu'il n'y a pas lieu d'analyser ici, cette Eglise est restée à l'écart, s'en excluant d'elle-même, du projet historique moderne et elle l'a même vivement combattu. Sa position « anti-œcuménique » et « anti-moderne » était à l'opposé de ce qui se passait dans les autres confessions. Il s'ensuit une évolution en trois temps : d'abord, ses définitions sont marquées par les problèmes du monde moderne (comme lorsqu'un modèle se vide) ; puis, quand elle essaie de dialoguer avec ce monde, sa théologie se voit contrainte d'assumer beaucoup de ses prémisses (ainsi de l'école catholique de Tübingen ou de la forme aberrante de cette tendance, le modernisme) ; pour finir, l'Eglise catholique, partant de sa spécificité, essaie d'assimiler le monde moderne et d'y prendre sa place ; et ce faisant, elle entre dans le mouvement œcuménique aux plans théologique, spirituel et institutionnel.

comment le COE peut-il être œcuménique ?

Il serait inutile de mettre en valeur le rapport entre l'appartenance confessionnelle et la problématique œcuménique, si les choses ne se passaient pas fréquemment comme si c'était les relations œcuméniques et leurs organes d'expression qui posaient les problèmes que les confessions sont censées résoudre ; alors que, en réalité, c'est l'impuissance historique des diverses confessions à résoudre chacune à son niveau les problèmes du monde moderne, qui a contraint les Eglises à nouer des relations de type œcuménique et à créer entre elles des organes de coopération correspondants. En ce sens, la thèse simple que nous posons comme base est la suivante : *le Conseil œcuménique des Eglises est la forme institutionnelle dont se sont dotées les Eglises afin de répondre aux problèmes posés par leur existence et par leur mission dans la nouvelle* oikouménè *occidentale en son expansion mondiale.* Le COE n'a pas engendré le mouvement œcu-

ménique, pas plus qu'il ne l'épuise, mais il en est « un instrument singulier et privilégié » (comme l'a signalé une étude du *Groupe mixte de travail*) et, en tant que tel, il reflète l'éthos, la richesse et les contradictions de la situation des Eglises dans l'*oikouménè* moderne. Comme organisation, le Conseil peut être transformé, abandonné ou dissout. Mais la problématique qu'il représente demeurera en toute hypothèse et, s'il venait à disparaître, elle obligerait à créer d'autres organismes capables d'élaborer des réponses aux défis du monde moderne sur une base plus large que celle des traditions confessionnelles.

En d'autres termes, les problèmes qui se posent au niveau religieux, théologique, ecclésial, dérivent en fait, directement ou indirectement, de la problématique du monde occidental en son expansion mondiale : c'est-à-dire, essentiellement, ce que nous appellerions la formation sociale capitaliste-bourgeoise et les phénomènes du colonialisme et de l'impérialisme. Cette analyse pourrait s'appliquer presque à chaque unité et programme du COE et à ses prolongements œcuméniques. Ainsi *Vie et Action* a posé, dès la conférence de Stockholm (1925), la question du rapport entre foi chrétienne et reconstruction de la civilisation occidentale après la première Guerre mondiale. Le même thème a incité la conférence d'Oxford (1937), devant la menace interne du nazisme, à redéfinir les rapports entre Eglise, Etat et communauté et à mettre en chantier la définition d'une « société responsable », tâche qui sera poursuivie à Amsterdam et à Evanston. Il s'agit de légitimer, tout en l'amendant, et de dynamiser la société libérale, démocratique et bourgeoise. Il n'est pas étonnant que des théologiens de tradition confessionnelle et nationale différente (nord-américains, britanniques, allemands, luthériens, réformés, méthodistes, congrégationalistes) soient d'accord sans grande difficulté sur les caractéristiques d'une « société responsable » compatible avec la foi.

s'ouvrir au nouvel espace œcuménique

La relation entre le monde occidental et les pays périphériques qui dépendent de lui est l'autre question posée inévitablement par la nouvelle *oikouménè*. Les conférences missionnaires, spécialement depuis celle de Jérusalem (1928), cherchent à l'élucider par une discussion théologique sur la continuité ou la rupture entre Evangile et religions. Cependant, on se rend compte de plus en plus clairement que le sujet ne peut pas se traiter à la façon d'un débat théologique abstrait. Ce qu'il faut affronter, c'est une situation historique : quels sont les conditionnements d'une mission menée en symbiose avec l'expansion de l'Occident qui, en incorporant

des territoires et des peuples nouveaux à son espace économique et politique, les colonise aux plans culturel et idéologique ? Liée à cette domination culturelle, la mission déclare normatives une théologie, une lecture de la Bible, une conception de l'ordre ecclésiastique qui finissent par être identifiées à l'Evangile lui-même. Les différences entre telle et telle tradition confessionnelle ou les diversités culturelles entre Européens et Nord-américains ne comptent déjà plus.

Il s'agit de savoir comment joue la foi chrétienne dans les rapports entre monde occidental et peuples qui en dépendent. Les discussions sur le « partenariat dans la mission », l'indigénisation, la contextualisation, le partage des ressources, sont les formes concrètes que prennent ces problèmes. Aux conférences de Bangkok et de Melbourne de la commission *Mission et évangélisation* du COE, la question théologique devient aiguë : quel rapport peuvent avoir le salut et le Royaume de Dieu proclamé par l'Evangile avec les processus historiques qui se réalisent dans divers peuples et classes sociales et qui visent la définition d'une identité nationale, la libération sociale et politique, l'élaboration de modèles de « plénitude humaine » ?

Ces considérations nous conduisent directement au cœur de l'interrogation que nous voulons poser quant au rôle présent et futur du COE à l'intérieur du mouvement œcuménique. Aussi bien quand il débat du modèle de société, des rapports entre transcendance et histoire, entre unité de l'Eglise et communauté humaine que quand il travaille à ses programmes spécifiques, le COE fait l'expérience des tensions qui opposent l'œcuménisme projeté selon les coordonnées de l'Occident et la réalité contradictoire du nouvel espace œcuménique. Historiquement, ces tensions qui se sont manifestées dès la constitution du Conseil se font encore plus évidentes depuis la fin des années 1950.

L'Assemblée de New Delhi (1960), la première qui eut lieu en dehors du monde occidental, fut un symbole. Deux présences nouvelles le signalent : l'entrée des Eglises orthodoxes venues d'Orient oblige à dépasser les barrières de la « guerre froide ». Le nombre croissant d'Eglises d'Asie, d'Afrique et, plus tard, d'Amérique latine et leur influence grandissante comme leaders constituent un défi à ce que l'Occident considère comme la norme. La « société responsable », même définie à l'intérieur de règles démocratiques libérales, ne peut plus créer de consensus aux yeux de l'opinion chrétienne. La manière proprement occidentale de penser et d'articuler les problèmes théologiques ne parvient pas à donner satisfaction à la tradition orthodoxe. Aux niveaux socio-politique, économique, cul-

turel et religieux, se manifestent les contradictions internes de l'*oikouménè* occidentale. Le COE sera-t-il en mesure de fonctionner comme une organisation d'Eglises qui recherchent un œcuménisme ouvert sur une nouvelle *oikouménè,* sans rupture ni domination, ou bien est-il à ce point lié au projet historique dans lequel il a pris corps qu'il est incapable de dépasser sa crise ?

II

crise et espérance de l'œcuménisme

Partant de cette brève analyse, je voudrais maintenant faire des remarques qui concernent plus directement le COE. Je les propose davantage comme des pistes à explorer ou des essais d'interprétation que comme des conclusions. Elles représentent évidemment un point de vue qui vient d'Amérique latine, et à ce titre du Tiers monde, mais elles gardent leur valeur aussi pour d'autres, dans la mesure où elles s'appliquent à la réalité plus vaste dans laquelle ce monde est inséré, celle de l'*oikouménè* elle-même avec ses contradictions.

unité et projets historiques

Si l'unité de l'Eglise est *sui generis,* elle n'est pas pour autant une réalité isolée. Dans le cours de l'histoire, on remarque aisément comment les « unités » auxquelles on est parvenu se sont structurées par rapport à des projets historiques déterminés. En ce qui concerne notre siècle, il est intéressant de noter que les projets d'édification, d'indépendance ou d'identité nationales sont à mettre en relation avec la formation d'Eglises « unies ». Pour une entité comme le COE, le lien entre unité chrétienne et projet historique représente une difficulté particulière : étant donné que le projet impérialiste occidental se trouve mis en question, personne ne peut offrir un cadre de référence à la rechreche de l'unité. Ou plus exactement, on a le choix entre plusieurs cadres : la persistance du *modèle impérialiste* (représenté par des transnationales, des gouvernements de sécurité nationale — qu'ils l'admettent ou non — et leurs idéologies camouflées sous la « raison technologique ») ou les *modèles réformistes,* basés sur une restructuration, plus ou moins radicale selon les cas, des idées fondamentales de l'Occident et qui sont aujourd'hui fortement marqués par l'opposition aux politiques de réarmement et dans une certaine mesure favorables au « Nouvel ordre économique international », à des

options social-démocrates et aux projets dits de « libération », spécialement dans les régions du Tiers monde.

Ces seconds modèles comptent sur l'appui de certains secteurs des Eglises chrétiennes et pour cette raison ils sont représentés au COE. Est-il possible qu'une Eglise particulière (au niveau mondial) ou un organisme œcuménique fasse une option définitive dans ce sens ? Un tel choix paraît très difficile. Le chemin que le COE semble prendre (à notre avis, le seul possible) essaie plutôt d'élargir la voie, en traçant les directions fondamentales que doit tenir un projet historique pour notre temps. C'est dans ce sens que s'orientent les travaux sur les caractéristiques d'une « Société Juste et Viable, fondée sur la Participation » (SJVP) et les discussions en vue d'élaborer une éthique politique. D'une certaine manière, ils correspondent à ce que d'aucuns ont défini comme « axiomes moyens » ou, selon ma façon personnelle de voir, « utopies concrètes ». Je remarque que les récentes déclarations papales concernant une «civilisation de l'amour», avec des indications précises comme dans *Laborem exercens*, par exemple, procèdent d'une manière analogue.

Toutes ces positions ne définissent pas un projet spécifique, mais elles ont au moins deux conséquences significatives :

(a) elles excluent certaines possibilités : ainsi il paraît évident que le projet que nous caractérisons comme « modèle impérialiste occidental » reste exclu ou gravement mis en question. De plus, on pourrait sur la base de documents montrer une opposition assez explicite entre des déclarations du COE et des Eglises qui lui sont liées et celles de l'Eglise catholique romaine.

(b) la direction indiquée par la SJVP semble souhaiter et soutenir des programmes déterminés, des réflexions et des actions en des domaines particuliers (sur la paix, contre le militarisme et la discrimination raciale, pour la défense des droits de l'homme conçus d'une manière suffisamment étendue, en faveur de réformes économiques dans le système international, et beaucoup d'autres sur lesquelles se centre souvent la discussion des grands projets historiques). Ainsi, par exclusion et par sélection des tâches concrètes, il semblerait que le COE opère de fait une option pour les projets qui relèvent des deuxième et troisième domaines que nous avons mentionnés. Ses tensions *internes* proviennent des différences et des contradictions entre ses choix respectifs ; les tensions *externes* dont nous parlerons plus loin s'expliquent en grande partie par les exclusions auxquelles tout choix conduit. Etant donné qu'une articulation concrète du thème de l'unité n'est pas concevable en dehors des conditions historiques

particulières, ces tensions sont, semble-t-il, inévitables... et peut-être salutaires.

diversité dans le COE

Un organisme comme le COE bénéficie et souffre de la diversité de ses membres, les Eglises. Mais, du point de vue où nous nous plaçons ici, il faut rappeler une autre diversité, celle des mouvements qui sont à son origine : *Foi et Constitution, Vie et Action,* plus tard la *Commission Chrétienne des Relations Internationales* (CCIA), le *Conseil Mondial de l'Education Chrétienne,* le *Conseil Missionnaire International,* etc. Ces mouvements représentent des préoccupations propres ; ils répondent aux multiples dimensions de la vie et de la mission unique de l'Eglise, ils concernent des secteurs relevant de plusieurs Eglises et ils se sont fixé des programmes et des objectifs spécifiques. Non seulement il n'est pas pensable que cette diversité en vienne à former une unité monolithique et indifférenciée, mais une pareille éventualité n'est pas souhaitable.

Cette observation signifie que, par rapport aux projets et modèles historiques, la pluralité qui surgit des Eglises se reflète aussi dans la pluralité des orientations des divers programmes à l'intérieur du Conseil. En d'autres termes, il est inévitable, et sans doute désirable, que chaque section, commission, sous-unité ou programme se trouve plus définitivement associé à l'une ou l'autre des options qui forment la « famille des options » caractérisant la SJVP (pour reprendre cette manière symbolique de désigner la direction générale à laquelle nous avons fait allusion). Il n'y a pas de doute que de là naissent de nouvelles tensions, un certain resserrement dans le mode d'action du COE. Mais l'absence totale de contradictions ou un complet « desserrement » ne pourraient s'obtenir qu'au prix d'une amputation de la réalité.

les conflits externes : le problème de la légitimation

J'écris ces lignes sous l'impression directe des virulentes attaques contre le COE aux Etats-Unis, parmi lesquelles l'émission télévisée « 60 minutes » et des articles du *Reader's Digest.* Il est permis de s'indigner de la déloyauté du procédé ou de l'inexactitude de certaines affirmations. Mais il est plus utile d'essayer de déterminer la nature du problème. Il ne s'agit pas d'accusations de circonstance qui s'adresseraient exclusivement au COE et proviendraient seulement de malentendus. Si je comprends bien, il s'agit de la capacité de légitimation que représente la foi chrétienne par rapport

à un projet historique ou, pour préciser davantage le cas, de sa capacité d'« illégitimation ».

Si, comme nous le proposions dans les paragraphes précédents, les options fondamentales du COE (et d'autres Eglises ou organismes œcuméniques) excluent le projet « impérialiste occidental » et le contredisent ouvertement dans un grand nombre de leurs manifestations, ces organismes et ces Eglises représentent un « ennemi ». L'intensité des attaques me paraît exacerbée pour deux raisons. La première est que, en effet, les secteurs qui défendent cette idéologie et ce projet ont été intimement liés aux Eglises : c'est en se couvrant de son autorité qu'ils ont légitimé, probablement en toute honnêteté, leur idéologie qu'ils considèrent dès lors comme l'expression historique de la foi chrétienne. Mais, en second lieu, ils remarquent que, en dépit de la fameuse sécularisation du monde occidental, la foi religieuse représente encore un pouvoir moral considérable, un véhicule important de diffusion idéologique.

Cet instrument est de toute première nécessité quand il s'agit d'imposer un projet auquel les masses opposent naturellement une résistance (qu'il s'agisse des masses du Tiers monde ou de celles de secteurs internes au Premier monde), avec un coût social énorme et un usage constant de la violence. La légitimation chrétienne devrait équilibrer le contre-poids négatif de ces coûts. C'est pourquoi on cherche à intégrer une force « représentative » qui fasse ce travail (« Majorité morale », « Tradition, famille, propriété », etc.) et à discréditer les opposants. A notre avis, plutôt que de se contenter de souligner les inexactitudes ou les mauvaises intentions de ces attaques contre le COE, il convient d'approfondir la légitimité théologique des opinions qu'il assume et leur poids historique.

les églises du tiers monde dans l'oikouménè

Des thèmes comme « l'Eglise et les pauvres » ou « l'option en faveur des déshérités » marquent la contradiction fondamentale de l'*oikouménè* (le monde devenu une maison unique, mais faite de souterrains et de salles royales). Depuis sa création, et de plus en plus jusqu'à présent, le COE a été traversé par cette contradiction, cependant pas de manière stérile et purement conflictuelle.

En effet, une histoire des rapports entre Eglises du Premier monde et Eglises des pays en voie de développement à l'intérieur du COE montrerait, je crois, qu'il s'agit de rapports dialectiques : souvent les forces de rénovation des premières ont engendré chez les secondes un sentiment de responsabilité à l'égard de leurs propres sociétés ; elles leur ont donné

des instruments de réflexion et d'analyse et les ont sensibilisées à leur propre environnement. A leur tour, les secondes ont lancé un défi aux présupposés idéologiques et culturels sur lesquels l'Occident chrétien a développé ses positions sociales, ses règles éthiques et ses systèmes théologiques. Sans doute, ces relations sont-elles difficiles et même pénibles par moment, du fait que cette contradiction est interne à la « maison de Dieu », à l'*oikouménè* du monde créé par lui ; c'est donc une contradiction dont nous savons qu'elle ne se résoudra définitivement que dans la terre « où règne la justice », terre pour laquelle il est nécessaire de travailler dès maintenant.

Il n'est pas étonnant que les Eglises qui composent le COE (tout spécialement celles des pays dirigeants qui l'ont constitué et défini) se sentent parfois inquiètes et irritées des tensions décrites à l'instant. Commencer à partager un rôle de leader qu'on a exercé « depuis toujours », si sincèrement qu'on veuille le faire, est à chaque fois une expérience éprouvante, et elle l'est d'autant plus quand surgissent de véritables divergences. Il est également normal que ces Eglises perçoivent le COE comme un milieu particulièrement difficile : en effet, dans leur contexte confessionnel propre, c'est la tradition qui est le facteur d'unification de plus grand poids et — ce qui joue quelquefois un rôle plus important encore — les Eglises du Tiers monde, généralement très minoritaires face aux grands blocs européens et nord-américains des diverses confessions, ne représentent un facteur aussi significatif qu'au sein du Conseil où elles additionnent leur influence par leur problématique commune.

A cause de tout cela, il faut souligner que ce qui se passe au COE n'est que la focalisation de la réalité « œcuménique », la contradiction traversant la vie de chacune des Eglises à qui le COE offre un forum de réflexion et d'expérimentation. Quand l'Armée du Salut cesse d'être membre à cause des subsides qui ont été envoyés aux mouvements de libération du Zimbabwe, elle ne résoud pas le problème, elle ne fait que l'intérioriser, étant donné que la résolution de son instance centrale (suspendre l'appartenance au COE) ne rejoint pas la position de l'instance locale, l'Armée du Salut au Zimbabwe considérant de manière positive cette action du Conseil.

En Amérique latine, les relations entre le CELAM et le COE ont connu ces dernières années des moments de tension en raison de projets ou de groupes catholiques œcuméniques qui ont établi des relations avec le Conseil. En faisant abstraction des facteurs personnels, des maladresses ou des imprudences chez les uns et chez les autres, un examen plus attentif montrerait qu'il s'agit de profondes divergences qui fissurent toutes les

Eglises : Eglise catholique, Eglises membres du COE et Conseil lui-même. Les réponses exclusivement canoniques, formelles ou institutionnelles, nécessaires et justifiées à leur plan, ne suffisent pas à résoudre de telles divergences. Les reconnaître, les expliciter et les discuter franchement, voilà l'unique chemin viable, non seulement au bénéfice des relations œcuméniques, mais pour la santé et la fécondité de chacune des Eglises en cause.

□□□

Je voudrais en terminant reprendre l'avertissement du début. L'analyse et les observations que proposent ces pages correspondent à un premier pas, nécessaire, mais insuffisant. Cette problématique devrait faire l'objet d'une rigoureuse élaboration théologique et être confrontée à la praxis des chrétiens, afin d'articuler plus étroitement une théologie et une pratique vraiment œcuméniques, à savoir que l'unité chrétienne appelle et favorise la création d'une *oikouménè* humaine correspondant mieux au projet et au but de l'action divine.

Traduit de l'argentin
par François Malley

josé miguez bonino

du politique à l'éthique ?

évolution de la section "église et société"

Au sein de la section Eglise et Société *se sont posées les grandes questions politiques qui ont bouleversé le monde depuis vingt ans. En 1966, l'alternative était la suivante : faut-il orienter les conquêtes techniques vers une transformation sociale ou faut-il soutenir les actes de révolte populaire au nom d'une théologie de la révolution ? La stratégie adoptée visait à ne pas perdre le Tiers monde, en passant pour les alliés de l'impérialisme occidental. En même temps, il était difficile de se priver des services des « grands laïcs » plus à l'aise dans un programme de « futurologie ». Un nouveau débat surgit alors entre partisans et opposants de la croissance continue. Jusqu'en 1979, la critique de la révolution scientifique et technique s'est accentuée, mettant en cause le type de société qu'elle engendre, marqué par la démesure, la brutalité, la destruction et finalement si complexe qu'il en devient des plus fragiles. Faut-il voir là une résurgence de l'éthique face au politique triomphant dans les années soixante ? En fait, on note une permanence de préoccupations socio-politiques, mais elles s'articulent sur des problématiques qui mettent plus en œuvre l'éthique collective qu'individuelle et qui doivent intégrer les redoutables questions scientifiques de la fin de ce siècle.*

Le département (puis la section) *Eglise et Société* du COE a organisé deux grandes conférences internationales (une à Genève en 1966, la seconde à Boston en 1979) qui ont suscité beaucoup de réactions. Le théologien suisse M. Faessler a noté que les questions traitées, en 1966, en des « *termes d'abord politiques et économiques* » ont été abordées, en 1979, « *sous un angle immédiatement éthique* » [1]. Nous voudrions indiquer ici les raisons de cette évolution.

Le COE est né de la fusion de deux mouvements œcuméniques : *Foi et Constitution*, préoccupé de problèmes doctrinaux et ecclésiologiques, et *Vie et Action* qui essayait de donner un témoignage commun des chrétiens dans la société moderne. Si le premier garda une existence autonome dans le cadre du Conseil, le second disparut. La manière dont la théologie barthienne considérait l'action chrétienne ne fut pas étrangère à ce renoncement.

1. M. FAESSLER, « Convertir notre regard », en J.-L. BLONDEL, éd., **Science sans conscience ?**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1980, p. 73.

Mais, dans les années cinquante, l'évolution théologique et le début du processus d'indépendance des jeunes Eglises issues de la mission changent la situation. Le COE décide en 1955 d'entreprendre une étude sur « *la responsabilité commune des chrétiens à l'égard des sociétés en voie de transformation rapide* ». Elle est confiée au département *Eglise et Société* alors naissant. Son champ d'action est d'abord essentiellement le Tiers monde et, dans les années soixante, il crée des structures régionales en Asie du Sud-Est, en Afrique noire et en Amérique latine (Conférence de Lima, 1961).

la conférence de genève : la théologie de la révolution

La réflexion entreprise ne tarde pas à s'étendre à l'ensemble de la planète et, lors de la préparation de la conférence de Genève, une certaine radicalisation se produit. Les délégués, qui devaient êtres désignés par les Eglises membres du COE, seront choisis un peu autrement pour pouvoir parler *aux* Eglises et non plus en leur nom. Près de la moitié viendront du Tiers monde [2]. Le titre d'abord prévu, « Dieu, l'homme et la société moderne », est remplacé par « Les chrétiens dans les révolutions techniques et sociales de notre temps ». Les documents préparatoires, cependant, insistent plus sur les révolutions techniques en train de s'effectuer que sur les révolutions sociales à accomplir. Il ne va pourtant pas en être de même à la conférence.

Ainsi l'analyse préparatoire d'A. Philip est la suivante : maintenant, les structures techniques sont trop élaborées et les éléments sociaux trop imbriqués les uns dans les autres pour qu'une révolution « romantique », soudaine et violente, puisse remédier aux injustices. Même dans le Tiers monde, la référence au socialisme est un masque pour les classes montantes : la bourgeoisie de fonctionnaires. Il faut donc, par divers moyens démocratiques, exercer une pression continue pour orienter la révolution technique vers des transformations sociales conduisant à plus de justice.

A la conférence elle-même (Genève, 12-26 juillet 1966), cette position est vivement contestée par des délégués africains et latino-américains. Pour eux, la profondeur de l'exploitation subie par leurs peuples est telle que seule une révolution sociale constitue un moyen efficace de changement. Ils mettent l'accent sur l'importance, la légitimité — à la

2. Approximativement 43 % de délégués proviennent du Tiers monde, 42,5 % de l'Occident et 14 % des pays de l'Est. D'autre part, 54 % sont des laïcs et 46 % des ecclésiastiques (dont environ un tiers, des professeurs d'éthique).

limite, pour l'un d'eux, le caractère « obligatoire » — de la participation des chrétiens à une semblable révolution. Par ailleurs, une séance plénière, considérée par certains comme le « grand moment » de la conférence, est consacrée au « rôle de la théologie dans les révolutions sociales de notre temps ». Un Russe (V. Borovoj), un Allemand (H. D. Wendland) et un Américain (R. Shaull), tous trois partisans à divers titres de la théologie de la révolution s'y expriment. Pour Shaull, par exemple, la théologie doit favoriser l'éclosion d'un type nouveau de révolutionnaire, en lui apportant des forces de transcendance et de transgression. Les adversaires d'une telle optique expriment leurs réserves au cours des débats, sans pouvoir bénéficier de conditions égales d'expression.

En fait, la théologie de la révolution ne prédomine pas dans l'ensemble des exposés de la conférence, encore moins dans les résolutions finales qui mettent cependant l'accent sur la nécessité d'un engagement politico-social du chrétien. Mais l'impression produite, et répercutée par quelques organes de presse, est celle d'une certaine valorisation de la révolution sociale. Impression accentuée par le télégramme envoyé au président des U. S. A. par 77 Américains présents à Genève à des titres divers, pour protester contre la poursuite de la guerre au Viet-Nam.

la stratégie tiers-mondiste

Sur la défensive pendant la conférence, des délégués ou même quelques membres des instances de direction émettent ensuite des critiques publiques. L'orientation « révolutionnaire » d'*Eglise et Société* risque, selon eux, d'amener des difficultés avec l'Eglise catholique (que l'on espère alors voir entrer au COE), ainsi que des tensions internes au COE lui-même [3]. Pour remédier à cette dernière éventualité, une consultation commune entre *Eglise et Société* et *Foi et Constitution* a lieu à Zagorsk en mars 1968. On dit que les chrétiens doivent être présents dans les processus révolutionnaires, mais sans sacraliser la révolution. On émet aussi l'idée d'un nouveau « programme » consacré à la « futurologie ». Le Comité central du COE, l'année suivante, donne son accord et l'intitule *L'avenir de l'Homme et de la Société dans un monde de technologie fondé sur la Science.* Des consultations sont organisées à partir de 1970 ; une conférence, d'importance moyenne, se tient à Bucarest en 1974. Ces diverses initiatives aboutissent à la conférence de Boston portant sur « Foi, science et avenir », en 1979.

3. Cf. notamment P. RAMSEY, **Who speaks for the Church ?**, New-York, Abingdon Press, 1967.

Ces changements ne s'effectuent pas sans un certain malaise. D'aucuns ont l'impression d'une reprise en main. Sans être fausse, cette explication reste trop partielle pour rendre compte de ce qui se passe alors. En gros, en effet, la conférence de Genève de 1966 s'insère dans la stratégie générale du COE : ne pas apparaître trop lié à l'Occident. De l'avis de sa direction, il ne faut pas perdre le Tiers monde au XXe siècle, en faisant figure d'allié de l'impérialisme occidental, comme les Eglises ont, selon cette optique, perdu la classe ouvrière au XIXe siècle en paraissant liées à la bourgeoisie capitaliste. Or ces années-là, les U. S. A., par exemple, sont spécialement mis au banc des accusés et, en plusieurs endroits du globe, la révolution apparaît à l'ordre du jour.

Dans ce contexte, des dirigeants du COE eux-mêmes valorisent leur opposition de gauche dont le discours « va trop loin », mais est, par ailleurs, si « prophétique » ! Ainsi la fin des années soixante et le début des années soixante-dix sont marqués par la continuation, et même une certaine accentuation, de la stratégie tiers-mondiste du COE. Pour ne prendre qu'un seul exemple, le Comité central de 1969 qui valide le projet de programme sur la futurologie d'*Eglise et Société,* organise un « programme contre le racisme » qui va amener des frictions avec des Eglises membres et qui montre que le COE accepte que sa stratégie provoque des tensions.

un nouveau regard sur la « révolution technologique »

Il semble cependant s'effectuer, à ce moment-là, une certaine redistribution des cartes au sein du COE. Les contestations du Tiers monde continuent de s'exprimer, voire se développent, ainsi dans le département *Mission mondiale et Evangélisation* dont la conférence tenue à Bangkok (29 décembre 1972 - 7 janvier 1973) est consacrée au « Salut dans un contexte révolutionnaire ». Mais le COE ne veut pas non plus se couper de « grands laïcs », en général occidentaux (économistes, scientifiques, hauts fonctionnaires, notamment d'organisations internationales) plus à l'aise dans la problématique d'A. Philip, un des leurs, que dans celle des théologiens de la révolution. Dans l'adoption du projet de futurologie, il existe, sans doute, un souci de rééquilibrage à leur profit.

Mais — fait essentiel et peut-être non prévu — ce rééquilibrage aboutit presque immédiatement à un changement de perspective. Les oppositions manifestées à la conférence de Genève reposent en général sur un quasi-consensus : la révolution technique et scientifique est porteuse d'un progrès virtuel qui se trouve plus ou moins bloqué par des structures

politico-sociales néfastes. Il faut donc, soit par des réformes, soit par des révolutions, changer ces structures.

Pourtant, certains ont de la peine à se situer dans ce quasi-consensus : parmi eux, des pacifistes, notamment allemands, qui, visant l'armement nucléaire, insistent sur un péril technologique pas forcément maîtrisable par une meilleure technologie. Certains Africains aussi voient dans la révolution technologique une moderne tour de Babel. Dans les débats de Genève, ils se trouvent marginalisés. Ils vont cesser de l'être lorsque, dès les premières consultations du nouveau programme, une cassure s'effectue au sein du groupe des « grands laïcs ». Les divergences entre réformistes et révolutionnaires font, en effet, place à des désaccords entre les partisans d'une continuation de la croissance, d'un modernisme technologique sans frein et ceux qui, de diverses manières, les mettent en question. Des membres ou des sympathisants du Club de Rome, fondé en avril 1968, comme J. Randers et E. Schumacher, jouent un rôle important dans ce changement de perspective [4].

Au fil des ans, l'examen critique de la révolution technologique et scientifique s'accentue. Il devient dominant à la conférence de Boston et il est alors effectué — au Massachussets Institute of Technology ! — par de « grands » universitaires ou des personnes occupant des postes de « haute » responsabilité.

la conférence de boston : contre la « démesure » occidentale

Certes le débat n'est pas clos. Mais la différence entre la perspective des années soixante et celle qui domine à Boston apparaît de façon nette. Tandis que naguère la recherche scientifique était considérée comme bonne, mais limitée et captée à leur profit par de mauvais pouvoirs politiques et économiques, elle se trouve maintenant mise en cause : c'est souvent un « marché à la Faust », une entreprise à laquelle les chercheurs se livrent d'une manière quasi religieuse. L'arrogance de beaucoup de scientifiques, leur pouvoir sur les chercheurs subalternes sont dénoncés. On attend du pouvoir politique ou des contraintes économiques une certaine limitation du développement de la science.

De même, dans les années soixante, on insistait sur le commandement de la *Genèse* : « *Domine la terre* » (Gn 1, 28), fondement biblique du progrès technico-scientifique; maintenant, on affirme que cet ordre crée une responsabilité sans donner un pouvoir illimité : les éléments, les plantes, les animaux

4. Cf. notamment M. LINQVIST, **Economic growth and the quality of life**, Helsinki, 1975.

sont des réalités créationnelles venant de Dieu, qui ont une valeur indépendante de celle que leur accorde l'être humain. Cette orientation ne nie pourtant pas, au contraire, les résultats prodigieux du développement scientifique. Elle constate qu'ils ont amené de nouveaux périls.

En définitive, on met en cause le type de société engendré par un développement unilatéral de la science. Société de la démesure, qui refuse de reconnaître des limites : les termes de « gigantisme », de « mégalomanie », de « brutalité » reviennent souvent ; société destructrice des techniques traditionnelles comme des innovations et des initiatives propres des pays pauvres et des classes populaires ; société bureaucratique et par là-même répétitive, hiérarchique, centralisatrice ; société complexe enfin, et que sa complexité même rend particulièrement fragile.

Dans ce type de société, l'être humain se trouve menacé dans son environnement écologique, dans son intégrité biologique, dans sa liberté et ses structures de signification. En contrepoint, on tente de dessiner le profil d'une société juste, fondée sur la participation, et écologiquement viable ; elle se décrit essentiellement en termes d'équilibre : équilibre entre les savoirs, entre les pouvoirs, entre la productivité et la viabilité, équilibre dans la répartition entre les différentes classes et les différentes nations. Mais, de cette société, les contours restent assez vagues [5].

l'articulation de l'éthique et du politique

Alors, retour de l'éthique ? Resurgirait maintenant l'individuel face au collectif : on parle de frugalité, d'auto-limitation volontaire des riches, etc. Resurgirait aussi la notion de nature humaine, d'être humain générique, universel (tout le monde et chacun se trouve menacé par le nucléaire, par exemple), face à l'insistance mise auparavant sur l'appartenance à un groupe social (et notamment à une classe). Resurgirait, enfin, l'interdit (on parle de limites, de discipline) face à la valorisation de la novation et de la transgression des tabous.

Bien que tout cela ne soit pas faux, nous pouvons aussi dire qu'est posé en des termes relativement nouveaux dans l'histoire du COE (et, semble-t-il, peu intégrés dans d'autres départements) le rapport de l'individuel et du collectif, de l'ontologique et du social, de l'interdit et de la transgression, même si le mouvement dialectique entre ces termes n'est guère pensé explicitement. Une analyse plus longue de la conférence de Boston et des

5. Cf. R. L. SHINN, ed, **Faith and science in an injust world**, 2 vol., Genève, Ed. du COE, 1980.

dernières consultations d'*Eglise et Société* montrerait d'ailleurs la permanence de préoccupations de type socio-politique. Elles s'articulent sur des problématiques éthiques qui ne se cantonnent pas dans l'examen de la morale personnelle, mais se veulent contestataires à l'égard des structures dominantes. Ainsi on demande un moratoire de cinq ans pour la construction de centrales nucléaires, ou encore, un changement du style de vie occidental et une planification adéquate pour faire diminuer de 1 à 2 % par année les besoins énergétiques des pays industrialisés et parvenir ainsi à une diminution de 50 % en un tiers de siècle. Propos éthiques ou politiques ? réformistes ou révolutionnaires ? Propos sociologiquement utopiques, en tout cas.

Certes, une certaine baisse de prophétisme socio-politique n'est pas niable. Un économiste indien a radicalement mis en question la nouvelle société ainsi prônée (« *ersatz naïf* », selon lui), mais il n'a pas, pour autant, indiqué de voie à suivre... Ce climat n'est pas indépendant d'un désenchantement politique général : si l'on s'affronte moins, c'est parce que toutes les solutions globales sont en crise. Mais inversement, si l'on reste relativement dans le vague en parlant de la société future et surtout des moyens d'y parvenir, c'est que la permanence de préoccupations politico-économiques empêche de mettre en avant toute solution « non politique » de retrait physique vis-à-vis de la société globale, comme celle que tentent de petites communautés, assez souvent à référence religieuse, se risquant à vivre plus ou moins en autarcie[6]. *Eglise et Société* ne valorise pas une opposition qui, *mutatis mutandis*, correspondrait plus ou moins à celle des « révolutionnaires » privilégiée en 1966.

La mise en question de la révolution technique et scientifique reste donc, à *Eglise et Société*, l'apanage de ceux qui disposent d'un pouvoir non négligeable dans les structures qu'ils mettent en question. Il s'agit d'un groupe social qu'A. Touraine, par exemple, qualifierait de « dirigeant » par opposition aussi bien aux « dominants » qu'aux « contestataires », pour reprendre sa terminologie[7].

L'orientation prise par *Eglise et Société* depuis la fin des années soixante semble devoir se poursuivre malgré le départ à la retraite de son animateur, Paul Abrecht. Certains veulent même l'accentuer en adoptant le titre « Eglise, Science et Société ». Des réflexions d'envergure continuent,

6. Par exemple, des groupes américains de contre-culture religieuse ; pour la France, cf. D. LEGER, M. HERVIEU, **Des communautés pour les temps difficiles, néo-ruraux ou nouveaux moines ?**, Paris, Ed. Le Centurion, 1983.
7. A. TOURAINE, **Production de la société**, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

notamment à propos du nucléaire et des manipulations génétiques. Par ailleurs, un programme spécial, *Energie pour mon prochain*, veut rendre manifeste que les questions traitées concernent aussi le Tiers monde. Des consultations régionales sont actuellement organisées en Asie du Sud-Est, en Amérique latine et en Afrique noire sur les politiques énergétiques. La diminution des réserves de bois de chauffage et de résidus agricoles qui constituent les principaux combustibles des pays dits « en voie de développement » risque de prendre bientôt une dimension dramatique.

Au total, *Eglise et Société* constitue une tentative intéressante pour lier politique, éthique et considérations sur la science. On peut cependant regretter que la réflexion théologique qui y est menée apparaisse un peu trop fonctionnelle par rapport à ces préoccupations.

jean baubérot

comment produire une théologie œcuménique

Suivant quels processus s'élaborent concrètement les grands documents qui engagent la responsabilité du Conseil œcuménique ? A quelles conditions un discours parti de la multiplicité parvient-il à s'unifier avant d'être renvoyé à la diversité des Eglises qui devront le «recevoir»? Deux exemples récents permettent d'analyser comment la commission Foi et Constitution *a été amenée, par les circonstances et par la nature de sa composition, à se donner un style propre de recherche : prise au sérieux du* sensus fidelium, *va-et-vient constant des théologiens aux Eglises, consultation à la base, relecture des textes en fonction des réactions des communautés et des milieux humains concernés. C'est ainsi que la commission contribue dans sa pratique à mettre au point différentes démarches pour que le Conseil puisse s'adresser aux Eglises avec autorité, tout en respectant les multiples voies qu'emprunte l'Esprit de Dieu.*

Né de la rencontre d'une préoccupation missionnaire et d'une recherche plus doctrinale, le Conseil œcuménique a toujours laissé à la commission *Foi et Constitution* la tâche de maintenir vive en son sein l'inquiétude théologique. Mandat difficile puisqu'il s'agit de penser en fonction de l'unité à reconstruire « demain », tout en nourrissant l'engagement immédiat des Eglises. Celles-ci, présentes dans toutes les régions du monde, incarnent des traditions de pensée dont le heurt a souvent provoqué les brisures qu'il faut maintenant réparer.

Cette situation impose au travail de *Foi et Constitution* un style unique qui, d'une certaine façon, laisse présager ce que serait — ou plutôt, espérons-le, sera — celui d'une Eglise réunifiée, « catholique » en ce sens qu'elle se mettrait à l'écoute de tous les courants, contextes, milieux, de toutes les traditions et situations humaines où passe l'Evangile. Mais un tel style ne peut-il pas déjà inspirer le comportement d'Eglises, groupant des fidèles de tous les continents, qui ont à se prononcer sur des points de doctrine ou des problèmes cruciaux ?

Pour saisir sur le vif la méthode propre de *Foi et Constitution,* nous présenterons la genèse des deux derniers grands documents mis au point et publiés par la commission : la *Déclaration sur l'espérance* de Bangalore (août 1978), le texte *Baptême, eucharistie, ministère* de Lima (janvier

1982)[1]. Il s'agit de deux travaux d'un genre littéraire totalement différent, rédigés selon des techniques divergentes. Le *B. E. M.* porte sur un problème d'ecclésialité concernant les conditions concrètes pour un retour à l'unité de foi et de vie sacramentelle, tandis que la *Déclaration sur l'espérance* s'efforce de redire aux Eglises le sens profond de leur mission dans les tensions de notre histoire présente. Pourtant, adressés au même public, approuvés à l'unanimité par le même groupe, écrits en partie par les mêmes personnes, ces deux documents témoignent du même souci et de la même méthode. Ils veulent drainer en quelque sorte les points de vue des Eglises, non dans le but de parvenir à un plus petit dénominateur commun (ce qui équivaudrait à une démission), mais dans celui de les interpeller l'une par l'autre, leur permettant ainsi de croître ensemble sous la lumière de la Parole de Dieu.

Afin de ne pas nous répéter et bien que pour chacun des deux textes la commission ait utilisé l'une et l'autre démarche, nous montrerons comment, dans l'élaboration du document de Bangalore, les consultations de groupes et de milieux ont joué un rôle capital, alors que le *B. E. M.* a été mené à terme grâce à l'envoi constant des projets aux Eglises et s'est ainsi bâti sur leurs réactions. Ce derniers cas étant plus typique, nous commencerons par lui.

I

un dialogue permanent entre théologiens et églises

Il n'est pas fortuit qu'après l'approbation du *B. E.M.*, on ait décidé, non de l'imposer aux Eglises membres du COE, mais de le leur envoyer pour qu'elles mesurent en quelque sorte leur foi et leur pratique sur son contenu. Elles devront de cette façon le « recevoir » et préciser leur réaction. Elles sont les derniers juges.

Certes, n'étant pas « l'Eglise réunie », mais au service de l'unité à refaire, le Conseil œcuménique ne saurait rien imposer à ses membres. Il ne peut que leur proposer (avec toutefois l'autorité morale qui lui appartient) des déclarations à assumer ou des gestes à poser. La décision de *Foi et Constitution* ne faisait que couronner un long processus d'aller-retour entre la commission et les Eglises, amorcé dès la réunion de Lausanne (1927), puis à la conférence d'Edimbourg (1937) au cours de laquelle orthodoxes

1. Le texte **Baptême, eucharistie, ministère** est habituellement désigné par l'abréviation **B. E. M.** Nous nous conformerons à cet usage. Lors de la réunion du Comité Central du COE en juillet 1982, cet usage s'est trouvé entériné.

et baptistes avaient d'ailleurs affirmé avec fermeté leur point de vue sur le baptême [2]. L'histoire du *B. E. M.* est vraiment, à toutes les étapes, celle d'un dialogue.

le temps de la recherche doctrinale

Dans ce dialogue sincère, la commission ne se borne pas à rechercher et à enregistrer les points de vue des Eglises, puis à les organiser ou à les articuler en une synthèse logique pour enfin les renvoyer à l'ensemble des membres du COE. Non seulement elle les discute, mais grâce à des « consultations » plus théologiques et au travail de réflexion de groupes d'experts, elle s'efforce de faire émerger les points où l'accord de toutes les Eglises (ou presque) avec le donné biblique paraît déjà évident. Ils forment ensemble comme l'architecture à l'intérieur de laquelle elle pourra suggérer d'autres points, dignes d'intérêt parce qu'à ses yeux ils sont eux aussi en harmonie avec la foi apostolique. A chaque Eglise d'évaluer à la lumière de sa propre tradition si elle partage ce jugement de la commission et si elle peut intégrer ces aspects. Quelle que soit sa réponse, elle en communiquera la justification à Genève. Sa pensée se trouvera ainsi versée au dossier, discutée, confrontée avec d'autres, associée aux éléments qui formeront la matière d'un nouveau rapport. A son tour, celui-ci se verra envoyé aux Eglises pour la discussion. Le processus se répétera jusqu'à Lima, qui en constitue l'étape finale (1982).

Ne pouvant pas retracer toute cette longue histoire, nous nous limiterons à sa seconde période, marquée par l'entrée de théologiens catholiques romains dans les groupes de travail de *Foi et Constitution.* Déjà à Louvain (1971), un texte issu de « consultations », rassemblant des déclarations anciennes de la commission et enrichi d'observations des Eglises, avait été étudié. Il avait pour titre *Baptême, confirmation et eucharistie* [3]. Relu à Accra en 1974, lors de la réunion plénière de la commision, il est présenté à la cinquième Assemblée, à Nairobi en 1975. Celle-ci accepte de l'envoyer pour examen à toutes les Eglises membres, sous le titre *Un baptême, une eucharistie, un ministère mutuellement reconnu* [4]. Le

2. Les documents de **Foi et Constitution** (sauf les plus récents) sont rassemblés dans L. VISCHER, **Foi et Constitution,** Neufchâtel, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1968.

3. On le trouve dans **Istina** 16, 1971, pp. 337-351.

4. **One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry,** traduction dans **Istina** 20, 1975, pp. 214-252. On notera qu'en anglais on parle de *one* pour pour le baptême et l'eucharistie, mais qu'on emploie l'article indéfini *a* pour le ministère.

document commence à se nouer. On n'est pas surpris d'y retrouver encore, parfois presqu'à la lettre, de larges passages des textes anciens, mais déjà passés au crible de la critique des Eglises. Il y a plus, cependant. Un nouveau statut se dessine.

Le document est, en effet, accompagné d'une préface du directeur de la commission, Lukas Vischer. Elle exprime deux choses : la conviction qu'en ces trois domaines, on atteint la mesure d'accord suffisante « *pour rendre possibles de nouveaux pas vers l'unité* », et un souhait qui n'est pas sans porter la marque d'une certaine inquiétude, fondée. On souhaite que les Eglises se demandent, non seulement si les textes rendent pleinement justice « *au caractère distinctif de leur propre tradition* », mais aussi quels changements et quel renouveau ils appellent d'elles « *en doctrine, en liturgie et en pratique* », pour que l'on parvienne à la reconnaissance mutuelle qui demeure le but poursuivi. La crainte est qu'au point où l'on en est, on se cherche de fausses raisons pour ne pas progresser, qu'on cache son inertie en prétextant le besoin de plus de clarifications.

interpellation aux églises

L'Assemblée, qui envoie le document aux Eglises, se fait insistante. Elle précise la méthode : « *Nous demandons aux Eglises d'étudier ces textes et de communiquer leurs réactions à la commission de* Foi et Constitution *avant le 31 décembre 1976. Les Eglises ne devront pas seulement indiquer si les déclarations communes reflètent leur enseignement et leur pratique actuels, mais aussi définir les moyens par lesquels elles sont prêtes à contribuer au progrès commun vers l'unité. Il conviendra, sur la base de ces réponses, de poursuivre et d'approfondir l'étude sur le baptême, l'eucharistie et le ministère* ». Cette demande représente la plaque tournante dans l'histoire du document. Après elle, le dialogue prend un ton plus officiel. La commission sent que le travail perd de plus en plus son caractère de pure recherche doctrinale et théologique. On entre dans des discussions impliquant une décision concrète.

Dorénavant, le dialogue ne se fera plus tellement entre théologiens de diverses traditions à l'écoute des Eglises qu'entre la commission d'un côté, les responsables des communautés de l'autre. La pensée théologique doit, non plus simplement puiser à la vie des Eglises, mais la marquer, lui poser des questions, lui indiquer des pistes, lui suggérer des démarches. En fait, les Eglises répondent à la demande de Nairobi d'une façon inégale, souvent en craignant de trop se compromettre. D'ailleurs, la synthèse de ces réponses et surtout leur lecture parallèle, publiée (à usage interne)

sous le titre *Eglises sur le chemin d'un consensus* sont révélatrices d'une différence d'attitude entre théologiens et autorités officielles. Les premiers se montrent plus audacieux, ouverts les uns aux autres ; les secondes mesurent davantage les risques, s'accrochent plus à leur tradition confessionnelle. Les experts, scrutant ce dossier à Crêt-Bérard en mai-juin 1977, en tiennent compte, alors qu'ils reprennent une nouvelle fois leur document. Il en sort le texte intitulé *Vers un consensus œcuménique sur le baptême, l'eucharistie et la reconnaissance des ministères.* Il sera examiné quelques mois après par la commission permanente qui, avec l'exécutif et le bureau de Genève, assure d'une réunion générale à l'autre la direction de *Foi et Constitution* en son ensemble. En effet, le document de Crêt-Bérard était net sur la nécessité de ne pas interrompre le va-et-vient entre théologiens et Eglises [5].

A Bangalore, en août 1978, se réunit une commission renouvelée dans sa composition et sa direction depuis l'Assemblée de Nairobi. Occupée surtout à mettre au point une *Déclaration sur l'espérance* et à lancer une nouvelle recherche portant sur la confession de foi, cette réunion n'apporte rien de vraiment neuf à l'étude du *B. E. M.* ; néanmoins, dans son ample présentation des tâches de la commission, Lukas Vischer, encore directeur, confirme son importance et insiste sur la place à lui réserver dans les années qui viennent. A chaque réunion annuelle, la commission permanente évalue donc les résultats tandis que les experts révisent le texte. Plus celui-ci se précise, plus s'accentue le besoin de déterminer avec netteté le but même qu'on poursuit. Les réactions des Eglises ont, en effet, montré qu'il fallait songer moins à un *consensus* (au sens fort du terme) qu'à

5. *« Il sera encore sans doute nécessaire de solliciter les commentaires des Eglises. Il faudra analyser avec minutie toutes les réactions et publier les résultats. Cependant, la prochaine étape importante sera certainement la révision des textes d'accord eux-mêmes. Elle devra tenir pleinement compte des réactions des Eglises. C'est ce qui incombera à la commission* Foi et Constitution *au cours de la période à venir. On propose que la commission, après avoir étudié à fond les textes d'accord ainsi que les réactions des Eglises et les documents issus des entretiens bilatéraux et multilatéraux, tente de produire un texte revisé sur le baptême, l'eucharistie et la reconnaissance mutuelle des ministères ; tout au long de ce processus, elle consultera les Eglises et leur demandera conseil sur les questions qui ont surgi ou sont susceptibles de surgir. Il se pourrait que la commission désire soumettre ce texte révisé à la 6me Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, en même temps qu'un ensemble plus détaillé de suggestions nouvelles quant à la manière dont il pourrait être mis à profit par les Eglises. On pourrait alors demander aux Eglises membres de faire part une nouvelle fois de leurs commentaires et de donner une réponse plus complète. »*

des *convergences* reconnues et approuvées par chacune d'entre elles. La succession de Lukas Vischer par William Lazareth n'affecte pas le déroulement du travail, le nouveau directeur mettant son point d'honneur à le conduire à terme.

fécondation mutuelle de la théologie et de la praxis

C'est alors qu'un élément nouveau est intervenu, dont il faut maintenant tenir compte. Des accords bilatéraux entre Eglises ont été publiés, qui touchent à l'objet même du document. Il faut donc harmoniser ce dernier avec plusieurs affirmations de ces *consensus* officiels. Aussi, lorsque toute la commission se réunit à Lima, en janvier 1982, a-t-elle entre les mains une plus ample rédaction, encore corrigée quelques mois auparavant. Confiée, à Lima même, à un groupe composé à dessein de représentants des plus importantes confessions, d'experts, de pasteurs et de laïcs, elle y sera de nouveau révisée sur la base des critiques des Eglises et des accents rappelés par les diverses traditions. On y distinguera deux strates : celle du texte normatif, celle d'un commentaire attentif aux diversités de traditions et de contextes. Largement discutée par les membres de la commission (une centaine), encore amendée sur place, elle sera finalement acceptée à l'unanimité, puis envoyée aux Eglises pour étude et en vue d'une réponse officielle, décisive celle-ci. Il restera aux communautés à se situer face à cette expression de « l'héritage commun », à décider de leur désir de l'intégrer ou non à leur vie. Bref, à le « recevoir ».

Il nous semble que lorsque la commission de Lima affirme exprimer par le *B. E. M.* « l'héritage commun », elle peut de toute évidence se prévaloir en conscience d'avoir fait l'impossible pour se mettre vraiment à l'écoute de toutes les voix, si discordantes à première vue, qui prétendent dire cet héritage. Aucune de ces voix n'a été a priori exclue. On l'a entendue, on a fait entendre son message aux autres Eglises, on lui a fait entendre le message de celles-ci. On l'a surtout inscrite dans la symphonie des voix de l'Eglise, non dans le but de l'ajouter simplement aux autres par un éclectisme qui serait trahison de l'unique Vérité, mais afin qu'elle se corrige ou s'enrichisse par les autres, se mette (tout en gardant sa richesse propre) à l'unisson de « *ce que l'Esprit dit aux Eglises* ». De plus, le mouvement continuel des théologiens aux chefs d'Eglises et vice-versa a permis de dire la vérité grâce à une fécondation mutuelle de la théologie et de la praxis.

Le processus est lent. Il exige patience et ténacité théologique. Il demande en particulier que théologiens et Eglises dialoguent vraiment, sur la base

de leur compétence, sans qu'aucun cède à la tentation de démissionner devant l'autre, ou au contraire de dévorer l'autre. Il veut aussi que chaque tradition ou chaque courant se rende vulnérable, s'expose au jugement des autres, sans pour autant renoncer à affirmer et défendre ce qui — jusqu'à preuve du contraire — lui semble une part importante de la vérité. Et cette « preuve du contraire » lui est donnée, s'il y a lieu et s'il joue honnêtement le jeu, au cœur même du dialogue. Cette méthode n'équivaut-elle pas à une prise au sérieux du *sensus fidelium* dont on parle tant dans certaines Eglises, tout en semblant le craindre ?

II

une lecture, dans la foi, des attentes humaines

« *Dieu appelle aujourd'hui l'Eglise de Jésus-Christ à parler d'espoir sans tergiverser.* » C'est ce que déclarait en 1950 la commission consultative chargée de préparer la deuxième Assemblée générale à Evanston (1954). D'emblée, *Foi et Constitution* s'engageait dans cette ligne. Mais un tel travail, étroitement relié à la recherche de tout le Conseil œcuménique qui à Evanston avait centré son attention sur *le Christ, seul espoir du monde*, exigeait qu'on se donne une méthode appropriée. Il fallait se rendre perméable à l'immensité de la souffrance humaine, se mettre en quête des signes d'espoir surgissant çà et là, capter les cris d'angoisse et les sursauts de courage. La question de l'espérance ne pouvait être discutée honnêtement qu'en symbiose avec une attention sérieuse et méthodique aux problèmes du monde et aux essais de solution.

Notre confession de foi « *loin de faire de nous des spectateurs passifs, nous pousse à participer aux tensions et aux risques de l'histoire humaine. Dieu nous appelle à prendre les décisions, éclairés par la venue de son Règne, contre la faim, la souffrance, la pauvreté, la discrimination et l'oppression, et en faveur de la prospérité, de la liberté, de l'égalité et de la fraternité* », disait déjà une étude acceptée par la commission à Bristol (août 1967). L'Assemblée d'Upsal, en 1968, poussera *Foi et Constitution* à aller jusqu'au bout de cette recherche du lien entre le salut donné en Jésus-Christ et les espoirs d'un monde enserré dans un étau de misères et d'angoisses.

méthode inductive et réflexion contextuelle

Une constatation, devenue une évidence à la réunion de Louvain en 1971, s'imposait toutefois : il fallait aussi tenir compte des contextes. Tous les chrétiens, en effet, proclament unanimement que l'espérance se fonde en Jésus-Christ. Pourtant, selon les situations politiques, les conditions sociologiques, les lieux concrets, ils lui donnent un contenu différent. Comment alors parvenir à confesser *ensemble* l'unique espérance dans un monde en fièvre où les espoirs s'entrechoquent et parfois même se dressent l'un contre l'autre ?

Une méthode nouvelle s'élaborera peu à peu. Elle sera inductive, attentive à la complexité du réel, s'efforçant de ne rien méconnaître de la créativité de l'Esprit de Dieu à l'œuvre chez les chrétiens fidèles au Christ au cœur même de leur communion aux drames, aux espoirs et aux entreprises de leur milieu. Au lieu de partir de la Parole de Dieu pour en dégager les aspects qui interpellent aujourd'hui l'humanité, on partira des situations concrètes, rarement nettes, en cherchant à les éclairer par l'Evangile. On fera briller celui-ci au cœur du réseau que tissent sous nos yeux les angoisses face au futur et les solidarités de ceux et celles qui, en dépit de tout, croient en la justice et en la liberté.

En 1972, une invitation fut donc officiellement lancée à des Eglises, Conseils d'Eglises, associations, individus, représentant une large gamme de cultures, de conditions de vie, de situations sociales et politiques. On leur demandait de réfléchir sur le contenu concret de leur espérance *chrétienne,* d'une façon telle que leur expérience puisse être communiquée à d'autres groupements ou à d'autres Eglises, puis confrontée avec celle de ces groupes. Les réponses devaient être compilées puis analysées par un petit comité d'experts. Ceux-ci en tirèrent un plan d'étude pour la réunion d'Acra (juillet-août 1974). Sur la base d'une réflexion très *contextuelle,* on proposait ainsi aux membres de la commission une dizaine de thèmes, incluant celui d'une proclamation plus « actualisée » du Credo face aux conflits opposant parfois des groupes chrétiens engagés dans les lignes adverses.

A Acra, on se montra quelque peu déconcerté par ce dossier. Etait-il assez ample pour qu'on puisse y lire vraiment l'opinion de toutes les Eglises ? N'était-il pas un peu trop unilatéral ? Comment pouvait-on y déceler la base commune appuyant l'affirmation, répétée, que le Peuple de Dieu vit d'une seule et même espérance ? Certains posaient même une question plus radicale : l'engagement dans les projets des peuples permet-il encore aux Eglises de parler *unanimement* de *tout* l'Evangile ?

On devait donc orienter maintenant la recherche vers ce point difficile mais capital pour l'œcuménisme : le lien entre la quête commune d'unité et la diversité des espoirs, alors que les Eglises font de plus en plus corps avec les aspirations de leurs peuples. Mais, pour plusieurs, cela mettait en cause la méthode adoptée. Il fallait, pensaient-ils, au lieu d'élargir l'éventail des « expressions de l'espérance » approfondir la nature de celle-ci, en découvrant les limites au-delà desquelles un engagement dans les problèmes socio-politiques ne peut plus se réclamer de l'Evangile. Selon la remarque d'un luthérien, on devait « *partir de l'Evénement Jésus-Christ, non des événements toujours équivoques de l'histoire des sociétés, même lorsque des chrétiens y jouent un rôle-clé.* »

Pourtant, guidée avec fermeté par le bureau de Genève et l'exécutif, la commission garde la méthode qu'elle a patiemment mise au point. Elle continue de susciter des études locales, basées sur une lecture chrétienne des situations et des initiatives. Dans ses consultations, elle s'efforce toutefois de dégager les convergences et de « situer » les divergences avec précision. De nouveau, l'Assemblée de Nairobi sera ici le moment décisif. Marquée par la problématique qui, depuis près de dix ans, mobilisait *Foi et Constitution*, elle confirmera le besoin de ne jamais plus séparer l'engagement pour l'unité de l'Eglise de l'engagement des Eglises pour la construction d'un monde meilleur.

critique théologique et jugement de la tradition

La commission trouvera dans cette directive un appui et un encouragement. Elle demandera avec plus de fermeté aux Eglises d'analyser l'imbroglio de leurs situations particulières, tout spécialement de tâcher d'y déceler les sursauts d'espoir, en en scrutant les motivations. Mais d'une part elle voudra, et avec insistance, que les résultats de ces études s'interpellent mutuellement sur la base de leurs réponses différentes à la même question. D'autre part, elle tiendra à ce que cette confrontation se fasse d'abord au niveau régional ou national : conférence des Eglises d'Europe, théologiens d'Amérique latine, responsables des Eglises vivant sous régime communiste, groupes des Etats-Unis d'Amérique. La recherche doit monter d'en bas.

Cette option ne dispensait pas cependant d'études sur le donné biblique et la tradition. A la réunion de la commission permanente tenue à Loccum en juillet 1977, des théologiens — surtout catholiques et luthériens — avaient montré d'une façon sereine, mais tenace, que seul le maintien de cette attention continue à l'Ecriture et à la foi apostolique garantissait

le sérieux de la démarche inductive à laquelle on se ralliait. Car pour être authentiquement chrétiennes, les voix d'espérance captées chez les fidèles aux prises avec les problèmes du monde devaient se trouver en harmonie avec la prédication évangélique et ne pas contredire le message pascal. Il convenait donc de scruter attentivement celui-ci.

Quelques mois avant la réunion de toute la commission à Bangalore (août 1978), un petit groupe d'experts étudiera avec patience la collection complexe de témoignages ainsi recueillis. Il en sortira un « document de travail » cherchant à montrer comment, en dépit de la variété des traditions, des cultures, des contextes, les Eglises peuvent aujourd'hui « *rendre compte de l'espérance qui est en elles* ». Mais d'emblée, à Bangalore, on sentira que voulant trop viser à l'universel, ce texte n'est pas en prise directe avec ce qui l'a préparé. Il rompt avec la méthode. On l'écartera. Que faire, alors, après ce refus ? La commission fut répartie en dix groupes. Chacun avait pour tâche de discuter un des dix faisceaux de « témoignages » exprimant sur le vif « des voix d'espoir » venant d'Asie, d'Afrique, d'Europe orientale, d'Amérique latine, des Etat-Unis, d'Europe occidentale, des hommes de science, des femmes, des jeunes, des groupes confrontés avec la perspective du martyre. On lui demandait, entre autres, de communiquer ses réflexions à un petit comité de cinq membres (une exégète réformée, un orthodoxe, un évangélique, un méthodiste, un catholique) chargé de rédiger le document final. Dans ce comité toutes les tendances étaient représentées.

La façon dont ce comité avait à travailler est, elle aussi, révélatrice de la méthode adoptée. Il devait, en effet, demeurer en dialogue constant avec l'ensemble de la commission, proposer régulièrement ses ébauches à la discussion plénière, reprendre alors la rédaction en tenant compte également des suggestions des dix petits groupes. Or ces points de vue se montraient divergents, parfois même contradictoires. Jusqu'aux dernières heures, il fallut donc s'efforcer de nouer, non seulement des traductions différentes de l'espérance chrétienne, mais aussi des lectures différentes des textes bibliques eux-mêmes. Car, dans la discussion finale, l'inquiétude doctrinale était réapparue, vigoureuse, refusant avec ténacité toute expression pouvant prêter à équivoque. Le tissu de témoignages censés constituer le matériau du document et les propositions du comité étaient passés au crible de la critique théologique. La voie inductive rencontrait ainsi le jugement de la tradition, sans pour autant se transformer en pur « commentaire » de celle-ci. Approuvant à l'unanimité le texte si difficilement produit, la commission pourra — selon l'expression d'un de ses membres africains — approuver « *ce qu'aujourd'hui l'Esprit dit aux Eglises, dans*

la communion des souffrances, des espoirs, mais aussi dans la conviction d'une foi unique ».

Ici encore, le travail de réflexion s'est donc opéré dans une référence constante à la diversité des situations et à la pensée des communautés locales. Certes, on a eu à certaines étapes l'impression de piétiner. Une démarche plus « autoritaire » aurait sans nul doute simplifié le processus. Elle aurait toutefois méconnu un large espace de l'action de l'Esprit. Cette fois-ci, il s'agissait d'un dynamisme inspirant la *praxis*, rarement toute limpide, des chrétiens, et se révélant à travers elle. La commission a eu soin de permettre aux Eglises de s'aider mutuellement, parfois en se corrigeant fraternellement, dans l'expression des espérances qu'elles sentaient naître en elles. Elle a aussi veillé à ce que tous les milieux soient amenés à s'exprimer, voulant que le point de vue de tous soit pris en considération, ceci jusqu'aux derniers instants de la rédaction finale. Dans le même moment, elle a tenu à ne rien dire dans son texte définitif qui ne soit en pleine conformité avec la Parole de Dieu, dans l'élan de la tradition apostolique (et la présence d'un théologien orthodoxe dans le comité final assurait le respect de celle-ci). Elle a ainsi rodé une méthode précieuse. Le texte de Bangalore vieillira, la méthode demeurera.

III

une méthode proprement œcuménique

Puisque nous avons choisi de saisir sur le vif la façon de procéder de *Foi et Constitution* dans l'élaboration de ses documents les plus importants, il suffira pour conclure de quelques remarques. Certaines sont positives, d'autres plus négatives.

Au dossier du positif, plusieurs éléments sont à verser. Il faut insister de nouveau sur le constant va-et-vient des Eglises à la commission (surtout dans le cas du *B. E. M.*) ou d'Eglise à Eglise qui permet une réelle mise en commun et une authentique prise au sérieux du *sensus fidelium.* Nous avons vu que sous l'influence des Eglises les plus traditionnelles — orthodoxes, luthériennes, puis catholiques —, cette attention aux dynamismes de la vie du Peuple de Dieu sait demeurer en contact profond avec la Parole de Dieu et la foi de la tradition vivante. Il est également important de noter comment, selon le type des questions à étudier, la méthode varie. Parallèlement à la discussion, plus classique et plus déductive, sur le *B. E. M.,* on crée un nouveau style de recherche pour la *Déclaration sur l'espérance.* On ne traite pas de la même façon une question portant sur la structure de l'Eglise, à garder dans la fidélité à

la tradition apostolique, et un problème concernant la façon de vivre l'Evangile dans un monde déchiré.

Il y a, évidemment, le revers de la médaille. Le nombre et surtout la diversité des traditions théologiques font que le résultat des processus que nous avons décrits garde toujours une teinte de relatif. Il demeure friable et n'a jamais la solidité ou la fermeté d'une décision qui s'impose vraiment. Une Eglise peut toujours prendre ses distances par rapport à ce que ses représentants ont accepté ou, sous un accord théorique, continuer de faire comme bon lui semble. Les documents expriment des « convergences », parfois un consensus, mais ils ne parviennent pas, seuls, à recréer une tradition unanime. Le Conseil œcuménique n'est pas une Eglise. Il n'est qu'une association d'Eglises conservant leur indépendance. A l'accord doctrinal doit donc s'ajouter une volonté de communion débordant le simple champ de la doctrine. Ici, la « réception » n'a plus exactement les mêmes implications que dans le cas de la « réception » d'un concile par l'Eglise indivise. Le risque est grand d'un perpétuel recommencement. A cela s'ajoute le problème causé par le renouvellement périodique des membres de la commission. L'expérience prouve que, dans une même Eglise, la continuité doctrinale se trouve souvent mise en défaut... les générations se suivent sans se ressembler.

Il convient de noter combien le peu d'intérêt de certaines Eglises pour ce qu'elles appellent (avec un tantinet de mépris) la « théorie » oblige *Foi et Constitution* à se gagner la sympathie au prix d'efforts qui souvent gênent la pleine liberté d'expression. Et tous savent qu'au sein même du COE, cette commission doit de plus en plus mériter le droit de se faire entendre. Sa recherche ne va plus de soi.

Pourtant, tout bien pesé, le bilan est positif. Il nous semble que, malgré les ratés, le style de travail de *Foi et Constitution* se présente comme un modèle capable d'inspirer les Eglises jusque dans leurs recherches propres. Il suscite, en effet, une crédibilité attachée non à l'autorité de ceux et de celles qui déclarent la vérité, mais au poids d'authenticité de celle-ci ; ce poids est évalué grâce à une fertile patience faite d'une écoute de toutes les voix de l'Esprit. N'est-ce pas l'idéal de toute forme de magistère ?

L'œcuménisme bien vécu dit beaucoup plus qu'un effort courageux pour la réunification de tout le Peuple de Dieu. Il implique un renouvellement des mentalités, dans la prise au sérieux de l'œuvre de l'Esprit. Déjà il change l'Eglise. La façon dont *Foi et Constitution* a choisi de dire la vérité en fait foi.

jean-marie tillard

LE SUPPLÉMENT

Nº 145 - Mai 1983

L'ACCOMPAGNEMENT DES PRETRES MALADES

ACTES DU CONGRES DE L'ENTRAIDE SACERDOTALE (8-10 MARS 1982)

J. POTEL : Des prêtres en situation difficile

T. ANATRELLA : Quelques problèmes de santé mentale dans la vie sacerdotale

EVALUATION

A. ROUET : Introduction à l'évaluation finale du Congrès

J. RABINE : Mystère-liberté-guérison

A. ROUET : Péché et liberté

A. ROUET : La foi chrétienne et la structuration de la personnalité

J. RABINE : Les médiations : la convivialité

A. ROUET : La pastorale, nourriture et usure

A. PLÉ : La morale au singulier

P. E. BOUCHET : L'esprit des nouveaux statuts canoniques de la vie consacrée et apostolique

Chronique de l'ATEM, par G. Mathon - Compte rendu : Lectures du Coran de M. Arkoun, par M. Lelong

---

Abonnnement France 126 F TTC Etranger 151 F TTC - Le numéro 38,50 F TTC
C.C.P. Ed. du Cerf La Source 32 139-05

CULTURES ET FOI

Nº 89 - Mars-Avril 1983

Les droits de l'homme, une revendication ambiguë — F. FOURNIER, E. POULAT, M. SABET AZAD

Dans un mal-développement universel, des germes d'espoir — S. GILLES

Réapprendre à lire la Bible :

1. La traversée du monde — S. GUILMIN
2. Lecture de la Bible et psychanalyse — Ph. JULIEN

Ce nº : 15 F - Abonnement : France 100 F Etranger 120 F
« Education permanente - Cultures et Foi », 5 rue Sainte-Hélène 69002 Lyon
Tél. : (7) 842.72.46
CCP Lyon 102 03 N

l'engagement des églises orthodoxes

La volonté des responsables de l'Orthodoxie de s'engager dans le mouvement vers l'unité s'est exprimée de longue date et de plus en plus explicitement. A leurs yeux, l'œcuménisme se situe à l'intérieur d'une collaboration plus vaste des chrétiens à l'échelle mondiale. Il reste qu'entre théologiens ou courants orthodoxes, des interprétations divergentes ont pu se faire jour sur l'opportunité de participer à ce mouvement et il est important que les autres Eglises comprennent les conditions particulières de ce cheminement œcuménique. Actuellement, en plus de sa contribution proprement théologique, l'Orthodoxie s'active au COE en faveur des orientations pratiques suivantes : priorité à l'action des communautés locales de préférence aux appareils, importance du processus de « réception » des documents, reconnaissance de la pleine valeur du principe d'économie, renforcement du lien entre l'unité des Eglises et les enjeux vitaux qui traversent la société. Pour les orthodoxes, il est urgent de développer une pratique de l'œcuménisme qui soit dans le sens de la vraie tradition du christianisme.

Il faut rappeler sans relâche que d'une façon ou d'une autre, toutes les Eglises orthodoxes ont participé au mouvement œcuménique dès son commencement et lui ont donné plusieurs de ses chefs de file. Elles sont toutes à présent membres actifs du COE[1]. L'encyclique du Patriarcat de Constantinople en 1920, qui parle d'une *koinonia* des Eglises, est citée dans l'histoire de l'œcuménisme. Fait significatif : en juillet 1982, l'Eglise orthodoxe de Finlande est devenue membre du Conseil, ce qui prouve que la quête de l'unité visible de tous les chrétiens demeure une priorité majeure pour l'Orthodoxie incarnée en Occident (que représente notamment cette Eglise) dans ce qu'elle a de plus authentique. Cette présence de l'ensemble de l'Orthodoxie est par elle-même d'une importance incontestable dont ne se rendent pas suffisamment compte, ni les Eglises, ni le Conseil œcuménique. Car il s'agit bien d'une volonté explicite et solennelle, exprimée par les plus hautes autorités orthodoxes, de s'engager dans

1. Nos réflexions ne concernent que les dix-sept Eglises orthodoxes membres du COE qui rassemblent de 120 à 150 millions de fidèles. Mais il y a aussi six Eglises orientales avec un total de 20 millions de fidèles.

un mouvement pour l'unité et dans l'unité, avec le sens de la responsabilité commune de l'Eglise universelle devant l'histoire. Dans sa profondeur, l'Orthodoxie n'a pas perdu sa passion et sa volonté d'unité qui expliquent d'ailleurs partiellement son histoire.

dimension mondiale du dialogue œcuménique

Certains orthodoxes diront que sans leurs Eglises le COE n'est qu'une fédération de protestants ; ils estimeront que, même à long terme, les éventuelles convergences sont minimes, étant donné les ecclésiologies diamétralement opposées. Actuellement, ceux d'entre eux qui sont opposés à l'œcuménisme brandissent des menaces canoniques et avancent des précautions théologiques exagérées qui ne peuvent mener qu'à l'isolement de l'Orthodoxie. Mais il faut retenir l'essentiel : l'Orthodoxie, par sa nature conciliaire et la catholicité de sa foi, non seulement n'a pas hésité à s'engager dans cette « synergie œcuménique », y apportant son témoignage spécifique, mais elle développa, encouragea le mouvement œcuménique par ses actions propres.

Il est vrai que ce témoignage est inégal et que ses motivations sont très diverses. Au moment même de la constitution du COE en 1948, une conférence orthodoxe tenue à Moscou prend nettement position contre le mouvement œcuménique[2]. Peu à peu cependant les orthodoxes de l'Est de l'Europe se rendront compte qu'une pareille attitude affaiblit autant l'unité interne que les relations internationales de leurs pays. Ils ne peuvent pas rester éloignés de ceux qui se consacrent à la co-existence pacifique entre Eglises et nations. En 1961, les voies de l'œcuménisme s'ouvrent dans une triple direction : inter-confessionnalité au sein du COE ; pan-orthodoxie à la Conférence de Rhodes ; réconciliation entre les peuples pour la sauvegarde de la paix à travers la Conférence chrétienne de la paix de Prague. Il faut donc dire que, pour les Eglises orthodoxes qui sont devenues membres du COE lors de l'Assemblée de New Delhi (1961), le dialogue œcuménique se situe à l'intérieur de cette collaboration intégrale — verticale et horizontale — des chrétiens à une échelle mondiale. Cela n'est pas une mise en accusation ; beaucoup considèrent le développement et le déclin de l'œcuménisme en fonction de l'état des relations internationales.

2. **Actes de la Conférence des Eglises autocéphales orthodoxes** (Moscou, 8-18 juillet 1948), Editions du Patriarcat de Moscou, 1952, vol. II, pp. 450-452.

Entre 1961 et 1968, on constate une évolution enrichissante sur un point essentiel : ne plus confondre œcuménisme avec relations ecclésiastiques de type diplomatique, mais pousser au premier plan la collaboration théologique directe, explicite. Cette constatation ne diminue en rien l'importance de la contribution théologique des orthodoxes entre 1948 et 1961 : ils ont toujours été présents aux grands débats sur les textes et sur les orientations fondamentales du COE : sa « base », sa signification ecclésiologique, thème de la *Déclaration de Toronto* en 1950, et surtout sa conception trinitaire de l'Eglise et de l'unité, qui mena à la reformulation de la « base » à New Delhi. Cette fois, la contribution orthodoxe n'est plus exprimée sous forme de « déclaration séparée », mais cherche à pénétrer le tissu même du COE. A l'Assemblée générale d'Upsal en 1968, un des principaux discours fut prononcé par un orthodoxe, point de départ nouveau qui entraîne des conséquences majeures.

orientations théologiques

La présence actuelle de l'Orthodoxie au COE est marquée par plusieurs facteurs.

Une nouvelle littérature théologique est récemment apparue, avec une liste impressionnante d'articles, d'études et de livres sur la théologie, la spiritualité et la pensée œcuménique de l'Orthodoxie [3]. L'influence de ce courant nouveau est déjà sensible dans beaucoup de documents, comme *Baptême, eucharistie, ministère* et *Mission et évangélisation. Une affirmation œcuménique.* Les jeunes théologiens orthodoxes discernent dans ce processus un développement et un renouvellement de la théologie traditionnelle. La connaissance de cette littérature devient indispensable, tant pour les orthodoxes que pour le COE qui n'a pas encore tiré toutes les leçons de cette expérience. Beaucoup de rumeurs anti-orthodoxes ou anti-œcuméniques seraient dissipées, si cette production théologique était connue. Car non seulement elle peut servir d'aide-mémoire pour l'histoire de la pensée chrétienne, mais elle confirme constamment que l'Orthodoxie, en dépit des difficultés diverses rencontrées dans ses relations avec les Eglises, comprend et maîtrise cet événement qu'on appelle « vie œcuménique ».

3. Parmi les ouvrages publiés par le COE, on peut citer les suivants : **The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements, 1902-1975,** C. PATELOS, ed., 1978 ; **Orthodox Theological Education,** 1978 ; **Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church**, C. J. TARASAR et I. KIRILLOVA, ed., 1977 ; **An Orthodox Approach to Diaconia,** G. TSETSIS, ed., 1980 ; **Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today,** I. BRIA, ed., 1980 ; **Jésus Christ, the Life of the World,** I. BRIA, ed., 1982.

On pourrait même affirmer que les courants qui se profilent à l'horizon de la théologie orthodoxe actuelle émergent de l'expérience de l'œcuménisme ou s'expriment à travers ses publications. A titre d'exemple, on peut mentionner les orientations suivantes :

— Une théologie donnant une grande importance à l'Eglise comme communauté de témoignage, de spiritualité et de solidarité [4]. Elle développe et corrige en même temps l'ecclésiologie eucharistique qui mettait l'accent sur l'intégration liturgique et épiscopale de la communauté chrétienne. Elle veut reconnaître les critères oubliés de l'appartenance ecclésiale : proclamation de l'Evangile, attente du Royaume, praxis sociale, vie culturelle, choix politique.

— Une critique prophétique de l'Eglise en tant qu'institution historique et communauté humaine [5]. Les formes institutionnelles et culturelles sous lesquelles la vie ecclésiale est identifiable ne sont pas détachées de toute idéologie politique, de toute emprise de la société. Ce serait une grande preuve de réalisme ecclésiologique que de reconnaître les limites de l'histoire de l'institution ecclésiastique et de ne pas craindre de la placer devant une critique prophétique.

— Une théologie qui souligne l'unité eschatologique de l'humanité en Jésus-Christ, ouvrant ainsi une perspective de dialogue entre l'Eglise et le monde, entre le christianisme et les autres religions [6]. C'est le Royaume de Dieu qui donne le cadre à la « catholicité » qui ne peut être limitée à l'ensemble des chrétiens ou aux limites canoniques d'une Eglise particulière.

4. Dans ce sens voir : A. YANNOULATOS, « Discovering the Orthodox Missionary Ethos », **Martyria-Mission,** pp. 20-29 ; A. PAPADEROS, « Liturgica Diaconia », **An Orthodox Approach to Diaconia,** pp. 17-46.
5. N. A. NISSIOTIS, « La présence dynamique et la mission de l'Eglise locale dans le monde d'aujourd'hui », en **Eglise locale et universelle**, Les Editions du Centre orthodoxe de Chambésy, 1981, pp. 309-327 ; T. STYLIANOPOULOS, « A Christological Reflection » en **Jésus Christ, the Life of the World,** Genève, COE, 1982, I. Bria, ed., pp. 29-55.
6. Métropolite G. KHODR, « Le Credo. Essai d'interprétation dans un milieu non chrétien », en **Le II[e] Concile œcuménique,** Les Editions du Centre orthodoxe de Chambésy, 1982, pp. 525-540 ; ID., « The Economy of the Holy Spirit », **Mission Trends** 5, 1981, pp. 36-49.

questions actuellement débattues

Une consultation orthodoxe qui s'est tenue à Sofia en 1981 a formulé de nouveaux *desiderata* en vue d'une meilleure participation au travail du COE[7]. Parmi les propositions, figure l'insertion du baptême dans la « base » du Conseil. La consultation n'a pas eu le temps d'approfondir ses propres recommandations et elle a trop facilement cédé à un groupe qui agite précisément la menace : le Conseil ne pourrait pas continuer son chemin, si les orthodoxes se retiraient. Il faut bien voir, par exemple, que forcer les termes de la « base » avec une référence explicite au baptême signifierait qu'on donne une définition ecclésiologique propre au COE, ce qui fut toujours rejeté par les orthodoxes. La consultation a toutefois soulevé une question fondamentale, celle de la définition claire de l'Orthodoxie dans l'ensemble de ses liens avec la tradition de l'Eglise universelle.

Les orthodoxes ne veulent plus être comptés comme Eglises locales séparées. Celles-ci représentent un tout et elles demandent à être reconnues comme une des grandes traditions de l'unique Eglise universelle. Cette image de l'Orthodoxie serait décisive pour le COE et pour le mouvement œcuménique en général. Le rapport du Comité de révision présenté au Comité central réuni à Kingston, Jamaïque (1-11 janvier 1979), aborde la question de la « pluralité confessionnelle » à l'intérieur du COE, et insiste en particulier sur le rôle de l'Orthodoxie[8].

Cependant, le COE redoute que le regroupement des « familles confessionnelles », dans l'état actuel, conduise au confessionnalisme. Mais au fond il n'y a pas de définition de l'Orthodoxie qui soit fondamentalement étrangère aux autres confessions chrétiennes. Elle pense qu'elle seule est

7. **The Sofia Consultation. Orthodox Involvement in the World Council of Churches**, T. SABEV, ed., 1982, pp. 17-24.
8. *« Les Eglises orthodoxes jouent un rôle particulièrement important, voire essentiel, au sein du COE. Elles lui apportent leurs richesses propres : la continuité des traditions anciennes de l'Eglise des temps apostoliques où celle-ci n'était pas divisée, leur conception particulière de l'unité. Beaucoup d'entre elles sont de grandes Eglises nationales. Cependant, bien que les chrétiens orthodoxes constituent une proportion considérable de la chrétienté mondiale, ils ne sont représentés au COE que par un nombre relativement faible d'Eglises membres. D'autre part, le COE compte un grand nombre de très petites Eglises, pour la plupart protestantes, qui sont, comparativement, plus largement représentées dans les organes du Conseil œcuménique. Pour cette raison et pour d'autres aussi, il faudrait que le dialogue s'approfondisse au sein du Conseil entre l'Orthodoxie et les autres traditions, et que les orthodoxes y aient davantage l'occasion d'exposer leurs points de vue. »*

en mesure d'offrir un cadre historique pour l'unité de l'Eglise universelle. Dans ce cadre, elle doit nécessairement reconnaître qu'il existe, en même temps, une universalité chrétienne fondamentale, « indélébile », et un caractère « confessionnel », c'est-à-dire la mission spécifique dévolue à chaque Eglise dans une situation locale.

La consultation de Sofia a confirmé l'existence au sein des Eglises orthodoxes d'interprétations très diverses du COE : certains groupes, pour des raisons diverses, sont opposés à toute participation au mouvement œcuménique. Mais il ne faut pas confondre l'attitude des Eglises membres qui critiquent telle ou telle action du COE avec les ressentiments de ces groupes qui mettent en cause la validité même du mouvement œcuménique. Dans de nombreux cas, cette dernière attitude repose sur la crainte que soient effacées la référence confessionnelle, l'intégrité et l'identité de l'Orthodoxie. Si elle traduit, parfois, un réflexe de survie, elle émane avant tout d'une impossibilité spirituelle de comprendre la vraie problématique de l'unité. Ce qui manque ici le plus, ce n'est pas la sensibilité au scandale des divisions entre chrétiens, mais la passion de l'unité, le courage de dialoguer, la joie de prier ensemble, le devoir de témoigner en commun, tout en respectant la diversité des traditions. On a donc perdu le sens du mystère de l'unité en considérant que les Eglises locales disposent individuellement de tous les éléments de la catholicité.

quatre grandes orientations pratiques

A l'étape actuelle, quelques orientations pratiques cardinales exigent une longue période de réflexion approfondie. Le séminaire de Damas (février 1982) sur le thème de l'Assemblée de Vancouver considère qu'en ce moment critique, les orthodoxes ne veulent pas se trouver soumis à quelque pression que ce soit ou piégés par une méthode de travail qui leur apparaît étrangère. Pour les comprendre, il ne faut pas oublier qu'ils ont longtemps subi l'agressivité et l'arrogance des autres religions et confessions, et il faut prendre au sérieux à chaque étape décisive les conditions dans lesquelles ils poursuivent leur chemin œcuménique.

Ainsi, il est possible d'identifier certaines orientations pratiques exigeant une attitude ferme :

1. Le COE n'est pas seulement le porte-parole de ses membres, mais aussi l'instrument d'un mouvement vers l'unité. Il parle lui aussi aux Eglises. Une de ses thèses est « l'indigénisation » de l'œcuménisme. Chaque Eglise locale est responsable de l'œcuménisme là où elle se trouve, le prenant en charge dans sa structure, son témoignage, sa spiritualité. Il ne faut plus

confondre vie œcuménique et activités des départements ou relations ecclésiastiques intenationales, quoi qu'il en soit de leur valeur. Ce qui compte, c'est ce qui se fait dans les rassemblements locaux où les chrétiens de toutes confessions doivent rechercher une unité concrète. Cette orientation de l'œcuménisme demande une mutation radicale. Dans beaucoup de pays, l'Orthodoxie est minoritaire et, en ce qui concerne l'œcuménisme, elle est encore timide. Même si elle est majoritaire, elle est trop concentrée sur son identité ethnique et culturelle pour s'ouvrir aux autres. Peur de disparaître, vision communautaire trop close ? Le projet œcuménique devient alors terriblement exigeant, parce qu'il faut affronter des tensions multiples et complexes, même au niveau local. Il est donc très important que le COE ait des relations directes, explicites, avec les Eglises locales comme telles, et non par l'intermédiaire des « sommets » entre familles confessionnelles, et aussi qu'il insiste sur le cadre local du mouvement à réaliser. Ce projet n'est pas éloigné de l'ecclésiologie orthodoxe, selon laquelle la communauté ecclésiale et humaine se réalise dans l'Eglise locale, par la communion eucharistique, le témoignage et la diaconie liturgique.

2. Le Comité central du COE (19 au 28 juillet 1982), acceptant le texte *Baptême, eucharistie, ministère* de *Foi et Constitution,* l'a envoyé aux Eglises membres. C'est la première fois qu'est demandée « la réception » d'un document contenant des convergences théologiques majeures. Ce nouveau processus conciliaire d'inspiration orthodoxe est d'une grande importance pour l'unité des Eglises. Ce texte reflétant une forte influence orthodoxe, surtout par l'insistance sur la vie sacramentelle, on souhaite qu'il retienne l'attention et nourrisse la réflexion de toute l'Orthodoxie en vue d'une réception positive. S'il est vrai que, dans notre tradition, la réception a un sens bien défini, dans ce cas où il s'agit des exigences théologiques essentielles de l'unité, elle est décisive pour le progrès du dialogue œcuménique.

L'intérêt pour la réception de ce document peut être affaibli de plusieurs manières. Les *desiderata* émis à Sofia pourraient par exemple être utilisés comme un alibi, afin de reculer indéfiniment la réponse. Le « dialogue bilatéral » peut servir de parenthèse, sous prétexte qu'il faut d'abord discuter avec chaque confession. Un certain réalisme œcuménique aidera pourtant les orthodoxes à mieux comprendre l'importance de ces convergences : ainsi, en recevant ce texte, leurs revendications, surtout sur le problème du baptême, pourront être considérées dans une autre perspective. Quant au dialogue bilatéral, il n'est pas une alternative œcuménique. Les deux types de dialogue sont complémentaires.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que ceux qui critiquent le mouvement œcuménique ne sont guère indulgents pour les dialogues bilatéraux : la réaction contre le dialogue avec les catholiques prend parfois une forme déchaînée. De plus, il arrive que le dialogue bilatéral répète ce qui se fait et se dit dans les conversations œcuméniques. Un exemple : le rapport de la commission mixte internationale du dialogue (Munich, 30 juin - 6 juillet 1982) entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine sur le « Mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité » n'est qu'un résumé de la réflexion déjà contenue dans des documents orthodoxes et catholiques élaborés dans le cadre du dialogue œcuménique.

3. Les Eglises veulent faire dès maintenant l'expérience de l'unité dans sa plénitude et le COE suit de près cette démarche. C'est pourquoi les orthodoxes doivent comprendre que le problème de l'unité ecclésiale ne peut plus se cantonner exclusivement au niveau de la doctrine de foi. D'ailleurs la foi n'est pas un sujet autonome, ni du point de vue de la théologie, ni au plan de la vie ecclésiale, et l'unité s'articule et se fait en toutes les activités de l'Eglise : pastorale, missionnaire, sociale, en son sein et en-dehors.

On le sait, l'œcuménisme s'enracine dans le mouvement missionnaire. Unité et mission sont inséparables. Le témoignage et le rassemblement autour de l'Evangile prêché et vécu constituent déjà un signe puissant de l'unité. Certes, la division subsiste, car la question de la communion eucharistique entre les Eglises membres est paralysante. Par principe, les orthodoxes tiennent à retrouver une symétrie parfaite entre la doctrine de foi et la communion eucharistique. Or plusieurs éléments font obstacle à la communion :

— l'élément *historique* : nous avons hérité d'un état de séparation schismatique, vis-à-vis des Eglises orientales, par exemple.

— l'élément *dogmatique* : l'eucharistie n'est que la célébration de la même foi par une communauté ; mais les orthodoxes ne partagent pas la même doctrine eucharistique que les protestants, par exemple.

— l'élément *ecclésiologique* ou *canonique* : l'eucharistie étant conçue comme sacrement d'appartenance à l'Eglise, les orthodoxes n'appartiennent pas, du point de vue canonique, à la même communauté ecclésiale que les catholiques.

Cette conception maximaliste n'empêche nullement de s'efforcer de trouver un chemin vers la communion eucharistique, c'est-à-dire vers la pleine

unité. La tradition orthodoxe connaît une méthode éminemment pastorale, *l'économie*, qui facilite l'unité, là où les Eglises ont une grande et urgente mission à accomplir ensemble : partout où c'est possible, surtout quand il s'agit d'une séparation ecclésiale historique, comme c'est le cas des Eglises orientales, par exemple, on doit encourager l'application concrète de cette méthode.

4. Enfin, le lien entre l'unité de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine constitue une des grandes priorités dans l'orientation du COE. Car la recherche de l'unité à la fois ecclésiale et humaine entre chrétiens est inséparable des véritables problèmes de la vie et de la société. Les chrétiens ne peuvent pas fermer les yeux devant des situations intolérables de violence, d'abus de pouvoir, de violation des droits de l'homme, de guerre, d'injustice. Les facteurs soi-disant non théologiques deviennent de plus en plus actifs et déterminants dans les relations entre les personnes, hommes et femmes, et entre les nations. Tous ont besoin d'une véritable libération.

On a beaucoup parlé de la contradiction entre un œcuménisme ecclésiocentrique et celui qui se préoccupe des hommes et de leurs besoins, au nom de l'Evangile de justice [9]. Au niveau de la pratique et de la réflexion théologiques, les orthodoxes ont apporté une contribution essentielle à ce débat : pour eux, la liturgie envoie les chrétiens dans le monde, en tant que martyrs-témoins de la lumière et *diakonoi* (serviteurs) de la vie, alors même qu'ils insistent sur un style de pensée et de vie eucharistique [10].

reconnaître l'urgence œcuménique

La prochaine conférence panorthodoxe préconciliaire a inscrit sur son agenda le problème des relations entre l'Orthodoxie et l'œcuménisme. Qu'elle ait sous les yeux un dossier complet sur ce thème, cela ne suffit pas. Il faut encore qu'elle se penche avec gravité et sérieux sur ce qui fait l'essentiel de ce mouvement : la vie d'une Eglise unie dans un monde divisé. La dernière conférence panorthodoxe (3-12 septembre 1982) a reconnu que dans l'Eglise il n'y a pas de problèmes réservés aux autorités ecclésiastiques. Toute question, théologique ou pastorale, touche le peuple chrétien entier. Il en est de même pour le problème œcuménique. D'où l'urgence d'un dialogue entre la base et le sommet à l'intérieur même de

9. A. PAPADEROS, « The Gad-Fly on Trial : the Political Commitment of the World Council of Churches », en **Voices of Unity**, Genève, WCC, 1981, pp. 78-91.
10. **Jesus Christ, the Life of the World, op. cit.**, Préface de Ph. Potter, p. V.

l'Orthodoxie. Le peuple a un sens « œcuménique » plus développé qu'on ne le croit. Il est très proche des réalités de ce monde divisé et il remet en cause une obéissance passive qui lui a été imposée.

Nous attachons donc une grande importance non seulement aux décisions ecclésiales de cette prochaine conférence, mais surtout à l'esprit dans lequel elle abordera le thème des rapports avec le mouvement œcuménique. A ce propos, je pense qu'il est temps de récapituler les choses les plus évidentes et les plus claires [11]. Ainsi il faut dire que le COE n'est point un organisme protestant : l'Orthodoxie s'y trouve depuis sa fondation. Il faut ensuite additionner toutes les convergences majeures et tous les points communs : par exemple, affirmer que les orthodoxes et les protestants, sur la base de l'Ecriture Sainte et de la sainte tradition, ne partageront jamais le modèle d'une Eglise universelle qui se soumettrait à la juridiction de l'évêque de Rome. Il faut identifier toute la réalité nouvelle qui a émergé dans la communauté œcuménique et ne pas fixer les yeux uniquement sur les divisions historiques. L'unité exige non seulement la fidélité envers la foi apostolique, mais le sens de ce qu'on peut dire et faire ensemble dès maintenant : ce qui est la tradition.

Les orthodoxes sont-ils moins sensibles vis-à-vis du mouvement œcuménique qu'auparavant ? Il faut revivifier cette sensibilité, parce qu'il ne s'agit pas de l'avenir d'une organisation, mais de la vie des chrétiens qui prient et agissent pour l'unité et dans l'unité.

Placée à l'intérieur de l'*économie divine* — dessein et poursuite de cette œuvre par Dieu voulant réconcilier tous en Lui —, l'Eglise orthodoxe a la tâche d'identifier Jésus-Christ là où il se révèle, de discerner les dons du Saint-Esprit là où ils se manifestent, même en dehors de ses limites canoniques formelles, c'est-à-dire de reconnaître l'*oikouménè* de Dieu.

Ion bria

11. Le Métropolite Chrysostomos de Myra : « *Le COE est aujourd'hui le seul organisme inter-ecclésial agissant à une échelle mondiale, à partir de son siège à Genève, qui met en contact toutes les Eglises et confessions chrétiennes croyant dans le Christ Sauveur pour dialoguer, collaborer et rechercher ensemble l'unité ecclésiale ; Christ qui est la deuxième personne de la Sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit.*
Le Patriarcat œcuménique — qui fut depuis toujours et pendant des siècles le pionnier de tout mouvement en vue de restaurer l'unité ecclésiale ainsi que pour promouvoir la collaboration, l'entraide et le soutien mutuel des chrétiens à une échelle mondiale, embrassant tous les hommes — participe activement au travail de ce Conseil. Le Patriarcat offre ses bons et importants services et contribue grâce à sa théologie orthodoxe et traditionnelle aux travaux et aux recherches du COE » (**Episkepsis** 285, décembre 1982, pp. 12-13).

la place de l'église catholique

Les rapports entre le COE et l'Eglise catholique ont considérablement évolué au fur et à mesure que le premier précisait son ecclésiologie et que la seconde découvrait l'œcuménisme. Bien qu'on admette de part et d'autre qu'il n'y a pas d'obstacle doctrinal ou juridique insurmontable à l'entrée de cette Eglise, les « graves implications théologiques et pastorales » *qu'évoquait Paul VI à Genève en 1969 continuent de peser négativement. De nombreux catholiques estiment cependant que, étant donné les progrès de l'œcuménisme, une participation comme membre à part entière du COE serait préférable à la simple collaboration qui est en cours. C'est la position ici défendue par le Père René Beaupère. La réponse que lui apporte le Docteur Konrad Raiser n'exprime pas seulement une opinion personnelle, elle reflète le point de vue actuel des dirigeants du COE. S'il est d'accord pour reconnaître que collaborer sous de multiples formes ne sera jamais qu'un moyen et non la fin, le Secrétaire général adjoint souligne que les deux partenaires sont aujourd'hui plus conscients de la lenteur de ce processus, pourtant irréversible, et de la nécessité de développer des actions communes à tous les niveaux, avant de parvenir à une entente au sommet.*

I

membre à part entière ?

En 1928, dans sa fameuse encyclique *Mortalium Animos*, Pie XI condamnait la participation des catholiques aux mouvements *Vie et Action* et *Foi et Constitution* qui donneront naissance en 1948 au Conseil œcuménique des Eglises : « *De pareils efforts n'ont aucun droit à l'approbation des catholiques, car ils s'appuient sur cette opinion erronée que toutes les religions sont plus ou moins bonnes et louables... C'est abandonner entièrement la religion divinement révélée que de se joindre aux partisans et aux propagateurs de pareilles doctrines... Il n'est pas permis de procurer l'union des chrétiens autrement qu'en favorisant le retour des dissidents à la seule et véritable Eglise* ».

Quarante ans plus tard, quinze observateurs catholiques participent à Upsal à la troisième Assemblée et, dans une conférence remarquée, le Père Tucci, alors directeur de la revue romaine *La Civiltà Cattolica*, laisse à ses auditeurs l'impression que les obstacles à l'entrée de l'Eglise catholique ne pèsent pas suffisamment lourd en comparaison des « *effets négatifs qu'à la longue pourra avoir sur l'ensemble du mouvement œcuménique la non-appartenance de l'Eglise de Rome au COE* »[1]. En attendant, neuf catholiques entrent comme membres à part entière dans *Foi et Constitution,* commission qui peut accepter des participants appartenant à des Eglises non membres[2].

Entre 1928 et 1968, beaucoup de chemin a été parcouru par petites étapes : présence inofficielle de catholiques aux rencontres œcuméniques des années trente ; résistance en commun pendant la guerre ; dialogue constructif de hauts responsables du COE et d'œcuménistes catholiques en 1949 ; peu après, Instruction du Saint-Office entrebâillant la porte aux rencontres interconfessionnelles ; « visiteurs » catholiques accrédités à l'assemblée de *Foi et Constitution* à Lund en 1952 ; annonce du Concile et en 1960, pour la première fois, trois « observateurs » officiels à une autre rencontre de *Foi et Constitution* à St Andrews, puis cinq à l'Assemblée de New Delhi en 1961. A l'Assemblée d'Upsal en 1968, le président du Comité central écrit dans son rapport que la transformation des relations entre le COE et l'Eglise catholique constitue « l'événement dominant » depuis New Delhi.

Un an plus tard, Paul VI visite à Genève le siège du Conseil et aborde à son tour la question de l'entrée de l'Eglise catholique. Sa réponse prudente laisse la porte ouverte : la question n'est pas « *mûre au point que l'on puisse ou doive donner une réponse positive... Elle comporte de graves implications théologiques et pastorales ; elle exige par conséquent des études approfondies et engage dans un cheminement dont l'honnêteté oblige à reconnaître qu'il pourrait être long et difficile* »[3].

1. Voir René BEAUPERE, « L'assemblée œcuménique d'Upsal », dans **Lumière et Vie XVII (1968) 90**, pp. 142 sv.
2 .Voir René BEAUPERE, « Les catholiques à Foi et Constitution » dans **Unité des chrétiens 35**, juillet 1979. Sous le titre « Œcuménisme au futur », ce fascicule est entièrement consacré à **Foi et Constitution.**
3. Voir René BEAUPERE, « Paul VI au Conseil œcuménique des Eglises » dans **Vers l'unité chrétienne,** 1969, pp. 65 sv., en particulier pp. 67, 71.

prospecter des voies nouvelles

Le *Groupe mixte* COE-Eglise catholique, fondé quatre ans plus tôt, se met au travail et demande à un sous-comité de six membres d'entamer cette étude approfondie. Le fruit en est un ample rapport préliminaire préparé en 1969-1970 et publié en 1972. J'essaierai de ne pas le trahir en le résumant à grands traits [4].

Après avoir décrit le COE et la manière dont l'Eglise catholique comprend le mouvement œcuménique, il envisage trois hypothèses : une meilleure coordination des relations actuelles ; la création d'une forme nouvelle d'association ; enfin l'entrée de l'Eglise catholique dans le COE tel qu'il est. Certes, il est possible de multiplier les structures communes et les formes de collaboration, mais COE et Eglise catholique « *continueraient à se faire face comme des partenaires, alors qu'en fait ce ne sont pas des entités comparables* » ; cela renforcerait aussi le sentiment que l'œcuménisme a deux centres mondiaux plus ou moins concurrents : Genève et Rome. Non, tout compte fait, il faut prospecter des voies nouvelles.

Lesquelles ? Trois sont envisagées, qui supposent une manière différente de participer au COE et qui se réfèrent toutes, peu ou prou, à des hypothèses envisagées mais abandonnées durant les années de gestation du Conseil [5]. Dans le premier cas, au lieu de privilégier l'appartenance d'Eglises *locales* (Eglise Réformée de France, Patriarcat orthodoxe de Roumanie, etc.), le COE bâtirait une nouvelle association fondée sur les familles confessionnelles (orthodoxe, catholique, luthérienne, etc.). Les avantages seraient que les groupes constituants représenteraient, comme l'Eglise catholique, des communions mondiales et qu'on porterait une meilleure attention aux problèmes confessionnels. Mais les inconvénients ne manquent pas : toutes les traditions ne sont pas organisées en de telles familles au niveau mondial ; celles qui existent sont fort différentes les unes des autres ; chacune n'englobe pas nécessairement toutes les Eglises d'une même tradition ; enfin le risque de figer le mouvement œcuménique sur des attitudes confessionnelles n'est pas négligeable.

Une autre solution consisterait à admettre comme membres du COE des Conseils chrétiens régionaux déjà composés eux-mêmes d'Eglises diverses.

4. « Les types de relations entre l'Eglise catholique romaine et le Conseil œcuménique des Eglises », **The Ecumenical Review** XXIV (1972), pp. 247-288 ; trad. française dans **La documentation catholique** 1615, 3 septembre 1972, pp. 759-777.
5. Voir W. A. VISSER'T HOOFT, **The Genesis and Formation of the World Council of Churches**, Genève, W. C. C., 1982, pp. 41, 50, 61...

Mais il n'y en a pas dans tous les pays ; parmi ceux qui existent, les différences de structure et d'autorité sont grandes (certains sont habilités à traiter de questions doctrinales ; d'autres constituent des regroupements purement pratiques, etc.) ; et qui ne voit le risque de court-circuiter, de cette manière, les Eglises elles-mêmes ? Ce danger serait encore plus menaçant si l'on cherchait — troisième hypothèse — à fonder une association non plus avec des Eglises ou des organismes ecclésiaux, mais avec des mouvements d'inspiration chrétienne tels que Pax Romana, l'Alliance évangélique, les fédérations d'étudiants, etc.

Tout compte fait, « la voie la plus réaliste » est l'entrée de l'Eglise catholique dans le COE tel qu'il est. Quatre objections principales sont examinées ; aucune n'apparaît dirimante. Tout d'abord, depuis la « Déclaration de Toronto » en 1950, il est clair que l'adhésion au COE « *ne requiert pas de l'Eglise catholique qu'elle renonce à sa propre ecclésiologie* »[6]. D'autre part, « *aucun obstacle ne serait mis à l'exercice pleinement libre de l'autorité de son magistère. Sa participation aux déclarations et aux actes du COE se situerait sur un autre plan que celui où elle parle et agit en son propre nom* ». D'éventuelles tensions en ce domaine pourraient être réduites par un échange préalable d'informations et par une définition plus précise, de la part du COE, du poids qu'il convient d'attribuer à ses diverses déclarations. En troisième lieu, « *la doctrine catholique romaine et la juridiction universelle du pape requièrent une mention spéciale* ». Mais « *elles ne constituent pas une barrière à l'entrée de l'Eglise catholique dans le COE* », même si de fait certains catholiques et sans doute d'autres chrétiens risquent d'estimer, à tort, que le pape a abandonné une partie de son autorité, ou si d'autres personnes en concluent, à tort également, que dorénavant le pape parle au nom du COE. Enfin le statut juridique du Saint-Siège et de la Cité du Vatican ainsi que le rôle des nonces pourraient également faire problème ; mais, là non plus, l'obstacle n'est pas insurmontable : « *Il n'est pas demandé aux Eglises, pour adhérer au Conseil, d'avoir une conception commune de l'action des Eglises dans le domaine des affaires internationales* ».

Le *Groupe de travail* a examiné scrupuleusement encore de nombreuses questions pratiques. Il envisage de préférence une entrée du catholicisme

6. Cette Déclaration très importante, « reçue » par le Comité central de 1950, explicite la signification ecclésiologique du COE et justifie ce qu'on a coutume d'appeler sa « neutralité ecclésiologique », c'est-à-dire son respect constitutionnel de toutes les conceptions de l'Eglise. Importante pour toutes les familles chrétiennes, elle l'est très particulièrement pour l'Orthodoxie et le catholicisme.

comme une seule et même Eglise mondiale, mais prévoit la participation active des synodes patriarcaux et des conférences épiscopales : une représentation qui devrait donc « *donner son plein poids à la diversité géographique et culturelle* » du catholicisme, sans qu'elle écrase numériquement ses partenaires. Le *Groupe* est entré dans les détails pour la participation aux Assemblées, aux Comités central et exécutif, au collège des présidents, au bureau, dans le personnel... Il a examiné aussi les rapports directs qui pourraient s'instaurer entre des sections du Conseil et des organismes ou dicastères catholiques, ainsi que la tenue de conférences, colloques et autres rencontres. Il a noté que « *l'Eglise catholique romaine accueillera certainement de manière favorable le fait que le COE tienne un plus grand compte de l'importance particulière des diverses familles confessionnelles et du besoin de poursuivre avec elles des contacts réguliers* ». Par ailleurs, cette entrée donnerait une importance nouvelle aux relations du COE avec les Conseils chrétiens régionaux, puisque des conférences épiscopales et des Eglises locales catholiques font déjà partie de plusieurs d'entre eux. Enfin, un mot est dit de l'accroissement souhaitable du nombre des langues officielles et l'on n'oublie pas de rappeler qu'« *on attend de chaque Eglise membre qu'elle contribue aux fonds du COE selon ses capacités* ».

mieux vaut le statu quo

Tout bien pesé, ce document donne, à notre avis, plus qu'un feu vert, un avis favorable à l'admission de l'Eglise catholique dans le COE ; mais, afin de ne pas outrepasser le mandat reçu, le *Groupe mixte* conclut avec prudence : « *Pour que l'entrée comme membre soit une démarche responsable, la décision doit en être soigneusement préparée, ce qui implique une bonne part d'éclaircissements donnés par les pasteurs aussi bien sur ce que signifie la participation comme membre que sur ce qu'elle ne signifie pas. L'entrée comme membre engagerait l'Eglise catholique romaine dans son ensemble et, de leur côté, les Eglises membres du COE doivent être préparées à faire de cette extension de leur association une réalité vivante, non seulement en théorie mais encore en pratique* ».

Soumis préalablement à l'assemblée plénière du Secrétariat romain pour l'unité, puis au Comité exécutif du COE, ce rapport fut publié au printemps 1972, préfacé par le cardinal Willebrands, président du Secrétariat, et par le Dr Blake, Secrétaire général du COE. Cette introduction ne cache pas que l'assemblée du Secrétariat romain, « *tout en exprimant sa satisfaction devant les nombreux aspects positifs du document, a cependant émis de sérieuses réserves sur la capacité du document à résoudre les*

questions qu'il pose ». Les signataires ajoutent que ces réserves seront « *énoncées et explicitées dans un article à paraître ultérieurement* ». Ce ne fut jamais fait de manière précise. On peut toutefois deviner sans peine que des évêques catholiques ont craint des malentendus graves de la part de leur peuple et estimé que faire partie du COE ajouterait une difficulté de plus — et de taille ! — aux problèmes dans lesquels ils se débattaient.

L'été 1972, le Comité central du COE ne put qu'entériner — sans doute avec soulagement pour certains membres, sûrement avec regret pour d'autres — cette autre affirmation de la préface : « *Il n'est pas réaliste à l'heure actuelle d'essayer de préciser la date à laquelle il faudrait aboutir à une réponse sur la question de savoir si l'Eglise catholique romaine devrait demander d'entrer comme membre. On ne s'attend pas à ce qu'une telle demande ait lieu dans un proche avenir* ». Lukas Vischer, secrétaire du *Groupe mixte*, avait d'ailleurs annoncé carrément au Comité central : « *Ce processus d'éclaircissement, même s'il est mené avec énergie, prendra beaucoup de temps* ». Il avait ajouté : « *Seuls des prophètes trop pressés pourraient nourrir des espoirs pour le " proche avenir ". Le document n'est même pas un rapport officiel commun sur la question, mais tout simplement un document d'étude rédigé en commun* » [7].

Durant quelques années, la question resta toutefois à l'ordre du jour, comme lors de la cinquième Assemblée à Nairobi en 1975 : plusieurs participants — à commencer par le président M. M. Thomas — exprimèrent leur déception et souscrivirent de cœur au souhait exprimé publiquement par un prêtre orthodoxe, le père Cyrille Argenti, de « *la participation au COE de toutes les Eglises chrétiennes et en particulier de la très antique et très vénérable Eglise de Rome et de toutes les saintes Eglises en communion avec elle* ». C'est dans cette perspective que fut votée avec élan la proposition d'un méthodiste américain : « *L'Assemblée attend* avec impatience *le jour où l'Eglise catholique romaine pourra devenir membre à part entière du COE* » [8]. Ce vœu n'exprime pourtant pas adéquatement la pensée populaire. Dans plusieurs communautés issues de la Réforme, l'enthousiasme aurait été plus mesuré. Chaque fois, en effet, qu'entre 1968 et 1975, la presse a évoqué l'éventualité de cette entrée, il y eut ici ou là des réactions assez vives.

7. A défaut du **Procès-Verbal** de ce Comité central (pp. 245-246 de l'éd. franç.), on pourra se reporter à **La documentation catholique, loc. cit.**, p. 780.
8. Voir René BEAUPERE, « Le Conseil œcuménique des Eglises à Nairobi » dans **Istina** XXI (1976), pp. 233-235.

En fait, depuis 1975, la vague est retombée. Par la force des choses, on a continué dans la ligne des groupes mixtes et des commissions conjointes ; des passerelles entre telle section du COE et tel organisme romain ; de la participation occasionnelle de personnalités catholiques à des rencontres ou colloques du COE et, réciproquement, de visites de responsables de Genève à des dicastères, à des secrétariats, à des ordres religieux à Rome. Ce n'est pas rien. Chaque année, devant le Comité central du COE, les observateurs du Secrétariat pour l'unité sont en mesure d'énumérer un imposant catalogue de réalisations communes (réflexions théologiques, témoignage commun, collaboration sociale, semaine de prière pour l'unité, dialogue avec les religions non chrétiennes, Institut de Bossey, préparation des grandes assemblées...) et de donner l'assurance de nouvelles collaborations pour l'avenir. Chaque année, cette brève intervention est applaudie avec sympathie. Mais y a-t-il là plus qu'un rite ?

D'ailleurs la route est assombrie de quelques échecs : le plus cuisant est celui de SODEPAX, cet organisme commun pour la société, le développement et la paix fondé en 1968 et que le Groupe chargé de préparer l'admission de l'Eglise catholique qualifiait il y a dix ans (oh ironie !) d'« *exemple hors de pair* ». En fait, SODEPAX a vu ses attributions progressivement rognées et il a finalement été supprimé en 1980 : son fonctionnement était devenu impossible, précisément en raison des limites de la collaboration générale entre l'Eglise catholique et le COE. On cherche encore les « *nouvelles formes de relations* » promises lors de son décès.

donner des gages irrécusables

N'est-on pas parvenu à ce qu'avaient prévu les rédacteurs du rapport analysé ci-dessus ? « *La coopération entre l'Eglise catholique et le COE atteindra bientôt le point où il sera manifeste qu'ils ne pourront plus attendre davantage l'un de l'autre et expérimenter toujours mieux l'action du Christ chez l'un et chez l'autre, si n'est pas trouvée quelque manière nouvelle et plus structurée de travailler ensemble* ». La preuve *a contrario* existe : les catholiques sont membres à part entière de *Foi et Constitution.* Ils représentent environ 10 % des effectifs et ont fourni ces dernières années un vice-président particulièrement dynamique. Or un travail de première grandeur s'effectue dans cet organisme qui constitue le rassemblement le plus large et le plus représentatif de toutes les traditions chrétiennes. La publication récente de l'opuscule *Baptême, eucharistie,*

ministère, les projets de profession commune de la foi apostolique aujourd'hui et d'une re-réception active, par tous, du Credo de Nicée sont des actes de grande portée pour l'avenir de l'œcuménisme et de l'Eglise. Ils n'auraient ni la même envergure ni le même poids s'ils n'avaient été conçus et proposés que par une fraction du christianisme.

La crise actuelle de l'œcuménisme provient, entre autres, d'une perte de confiance mutuelle. Résultat inattendu de l'avancée considérable effectuée depuis un demi-siècle, des chrétiens et des Eglises prennent peur et se rétractent. Voici revenu le temps des soupçons qu'on croyait à jamais bannis. Les catholiques souhaitent, pour des raisons pastorales, restaurer l'évêché de Genève ? Les calvinistes de bonne souche en prennent douloureusement ombrage ! Les réformés français s'attellent à la mise en ordre de leurs ministères selon une méthode apparemment « peu catholique » ? Ils ne prennent pas au sérieux *Baptême, eucharistie, ministère* ! L'évêque de Rome et celui de Cantorbéry posent en commun des actes spirituels lourds de signification ? C'est une comédie destinée à voiler les sombres desseins de l'impérialisme romain ! Des protestants parlent d'eucharistie ? Ils sont devenus catholiques ! Des orthodoxes s'engagent courageusement dans le dialogue œcuménique ? Ils bradent l'héritage sacré de l'Eglise des sept conciles...

Résister à ce tourbillon dans lequel la sensibilité tient plus de place que la raison exige des ancrages solides. Nous devons nous savoir définitivement solidaires. Bien que je sois personnellement convaincu que l'engagement œcuménique de l'Eglise catholique est irrévocable (qui le proclame plus fortement aujourd'hui que Jean-Paul II ?), il n'en reste pas moins que nos affirmations ont besoin d'être prouvées par des actes. Beaucoup de gestes déjà, et de grand poids, ont été posés. Mais la demande d'entrée dans le COE revêtirait une particulière importance, car, si l'organisme genevois ne résume pas tout le mouvement œcuménique, il constitue néanmoins une réalité de première grandeur sur l'échiquier interconfessionnel. Tant que cette entrée ne sera pas faite ou au moins très sérieusement envisagée, je crains que les catholiques continuent d'être considérés parfois comme des marginaux de l'œcuménisme, des amateurs qui se contentent d'encourager les équipes au combat tout en restant prudemment sur la touche, apparemment prêts à fuir au premier coup de Trafalgar.

Une seule objection me retiendrait éventuellement, mais ce peut être au contraire une invitation plus pressante à aller de l'avant : si l'admission de l'Eglise catholique devait alourdir encore un organisme qui, au fil des

ans, s'est considérablement empâté. Mais pourquoi l'arrivée des catholiques ne serait-elle pas l'occasion — sans remettre en cause l'essentiel de l'organisation — de revoir sérieusement certaines des superstructures, voire même des structures du COE, en même temps d'ailleurs que celles du catholicisme ; de simplifier les courroies de transmission ; de se recentrer ensemble sur l'essentiel : la quête de la « pluri-unité » chrétienne (je veux dire de l'unité fondamentale dans le respect des légitimes diversités) pour un témoignage évangélique vigoureux et aussi unanime que possible dans l'agonie morale de notre XXe siècle ?

oOo

Aucun obstacle insurmontable ne barre cette route. L'Eglise catholique n'a pas de difficulté à signer la « base » du COE : elle confesse le Christ Jésus Seigneur et Sauveur selon les Ecritures et elle confesse la Sainte Trinité ; elle est disposée à répondre avec les autres communions chrétiennes à leur commune vocation ; elle est en mesure d'accepter avec elles un dialogue sur pied d'égalité (*par cum pari,* dit le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II), comme elle l'a prouvé ces dernières années dans de nombreuses commissions bilatérales.

Il n'y a pas davantage d'obstacle insurmontable du côté du COE : il ne sera d'ailleurs véritablement fidèle à l'intuition de ses pionniers et à sa vocation profonde que lorsqu'il sera devenu de fait authentiquement œcuménique. Seuls doivent être mis en cause le poids des routines, la crainte en certains milieux protestants d'une coalition catholico-orthodoxe et ce je ne sais quoi qui, au COE, fait trop souvent esquiver les problèmes ecclésiologiques fondamentaux pour fuir vers une présence au monde, généreuse sans doute et nécessaire, mais trop superficielle, si elle n'est pas enracinée en toute vérité dans le « *Qu'ils soient un afin que le monde croie* ».

rené beaupère

II

au-delà de la collaboration ?

Dans le bilan qui précède, le Père René Beaupère centre son analyse sur la question de l'entrée éventuelle de l'Eglise catholique romaine au Conseil œcuménique. Convaincu qu'il faudrait réengager aujourd'hui la discussion de ce thème, interrompue il y a dix ans, il expose sa thèse avec clarté et franchise. Nous devrions lui en être reconnaissants, et c'est avec plaisir que j'ai accepté l'invitation de répondre à son article. J'appuierai ma réflexion sur mon engagement dans les activités du *Groupe mixte de travail* auquel je participe étroitement depuis plusieurs années et qui est sur le point de publier son cinquième rapport pour la période 1975-1983. On y lit que la réponse donnée au début des années soixante-dix sur la possibilité de l'entrée des catholiques romains dans le COE — « *pas dans un avenir immédiat* » — est toujours justifiée. La question n'est pas assez mûre, ajoute-t-il, pour qu'on en reprenne la discussion. Ce jugement, sans doute réaliste, n'infirme pas nécessairement la position de René Beaupère. C'est pourquoi il est utile de l'examiner de plus près. Où en sommes-nous donc aujourd'hui ? [1]

un contexte de mutations de part et d'autre

Dix ans après la publication du document d'étude du *Groupe mixte de travail*, nous discernons peut-être plus clairement les raisons qui ont motivé alors les réserves de l'Eglise catholique : sa crainte de provoquer des malentendus dans l'esprit des fidèles, évoquée par René Beaupère, et les difficultés que la décision de poser sa candidature aurait ajoutées aux tensions internes qu'elle connaissait à cette époque. Dans son quatrième rapport officiel publié en 1975, lors de l'Assemblée de Nairobi, le *Groupe mixte de travail* invoque « *les différences de structure et de mode d'action* » pour expliquer ce retard [2]. Le même raisonnement est repris dans l'actuel cinquième rapport.

1. Certaines des remarques qui suivent sont davantage développées dans mon article : « Perspectives on the work of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches 1972-1982 », **The Ecumenical Review** 35/2, april 1983.

2. *« Il existe des facteurs dont certains ont un fondement théologique, qui à l'heure actuelle militent contre l'adhésion catholique romaine en tant qu'expression visible des relations entre l'Eglise romaine et le COE. Dans une beaucoup*

Ces raisons sont-elles suffisantes ? Au moment où l'on entreprenait cette étude, chacun des partenaires était engagé dans un processus de changement et de transformation. Dans le catholicisme, cette évolution était en grande partie le résultat du IIe Concile du Vatican. Elle concernait en particulier la relation entre les Eglises locales et le Siège de Rome. La création de conférences épiscopales nationales et régionales et le développement du principe de collégialité ont introduit une nouvelle dynamique et donné lieu à la mise en œuvre d'une série de programmes structurels et pastoraux liés à la tâche du maintien de l'unité de l'Eglise. Comment sauvegarder l'identité d'une Eglise mondiale tout en reconnaissant et en respectant la diversité croissante des exigences pastorales se manifestant aux échelons local et national ? Ce problème d'« ecclésiologie pratique » était aggravé par le fait que le COE est essentiellement une communauté d'Eglises locales ou nationales et qu'il ne lui est pas facile d'accueillir parmi ses membres un organisme mondial de cette taille.

Mais pendant cette période, de profonds changements sont également intervenus au sein du COE, qui s'est trouvé confronté à un double défi : devenir une communauté véritablement mondiale et engager dans ses activités les Eglises avec la totalité de leurs communautés. Cependant, deux autres facteurs ont peut-être été plus décisifs encore pour les relations avec Rome : après l'Assemblée d'Upsal de 1968, l'engagement de plus en plus net du Conseil au service de la justice, par la mise en œuvre de programmes d'action spécifiques dans les domaines de la lutte contre le racisme, pour le développement et les droits de l'homme, etc. ; l'influence que la discussion sur la conciliarité et la communauté conciliaire a eue sur la dimension ecclésiale du Conseil. Ces deux éléments ont fait surgir des questions sur l'autorité du Conseil aux plans ecclésial et politique, et sur son rôle dans l'ensemble du mouvement œcuménique. A ces questions qui ne venaient pas seulement du côté catholique, mais aussi des Eglises membres, il n'a manifestement pas été possible de donner de réponses satisfaisantes en se référant, comme l'avait fait le document

plus large mesure que d'autres Eglises, l'Eglise catholique romaine voit sa constitution en communauté universelle dotée d'une mission et de structures universelles comme un élément essentiel de son identité. La qualité de membre du Conseil pourrait poser de réels problèmes pastoraux à de nombreux catholiques du fait que la décision d'appartenir à une communauté mondiale d'Eglises pourrait facilement être mal comprise. Il y a aussi la manière dont l'autorité est considérée dans l'Eglise catholique et les moyens par lesquels elle s'exerce. Il y a enfin des différences pratiques dans le mode d'action, jusque dans le style et l'effet des déclarations publiques » (**Briser les barrières**, Nairobi, 1975, p. 374).

d'étude, à la constitution du COE ou à d'autres documents officiels tels que la « Déclaration de Toronto ».

Pour décrire l'enjeu d'hier et celui d'aujourd'hui, il ne suffit donc pas de parler de « *différences dans les structures, l'histoire et la manière d'aborder les problèmes* ». Les difficultés rencontrées par le *Groupe mixte* ont plus à faire avec le changement et la réaction au changement qui se produisent à l'intérieur des deux organismes partenaires par suite de leur interaction, et dans le contexte mondial qui les entoure. En mettant l'accent au début sur une relation plus organiquement structurée, on a peut-être coupé court à l'expérience commune qui consistait à affronter ensemble les changements intervenant au sein des Eglises et du mouvement œcuménique, au moment même où se posait la question de l'admission de l'Eglise catholique romaine.

les réserves des églises membres

Si ces remarques peuvent contribuer à expliquer au moins en partie les réserves émises du côté catholique, il serait injuste et partial de dire que les difficultés venaient seulement de ce partenaire. La résolution adoptée par l'Assemblée de Nairobi que cite René Beaupère, se déclare convaincue « *que l'unité de l'Eglise peut être amenée à progresser de manière visible par l'action concertée de toutes les Eglises participant à une communauté œcuménique structurée. Le Conseil œcuménique des Eglises offre un exemple de ce genre de communauté. En conséquence, l'Assemblée réaffirme la conviction énoncée à la quatrième Assemblée au sujet de l'admission de l'Eglise catholique romaine. Elle attend avec impatience le jour où il sera possible à l'Eglise catholique romaine de devenir membre du COE* » [3]. Il n'y a nulle raison de douter de l'authenticité des sentiments exprimés par l'Assemblée. Mais René Beaupère a également raison de rappeler les réactions plutôt mélangées que suscita parmi les Eglises membres la possibilité de cette admission. En particulier, dans les Eglises de tradition protestante évangélique ou conservatrice, on suivait avec une vive méfiance les progrès d'un rapprochement avec le catholicisme. Et l'on pourrait se demander si même ceux qui auraient accueilli favorablement l'entrée de ce nouveau membre avaient clairement conscience des implications d'un tel événement.

Bien sûr, déjà avant la fin de la première Guerre mondiale, démarches et efforts étaient entrepris pour introduire l'Eglise catholique au sein du

3. **Briser les barrières,** Nairobi, 1975, p. 320.

mouvement œcuménique. Mais celui-ci, ayant été obligé de renoncer à la pleine participation de Rome que souhaitaient ses chefs de file, a développé au niveau de ses structures, et en particulier du COE lui-même, toute une approche qui a été largement façonnée par la majorité protestante de ses membres. Même les Eglises orthodoxes continuent de s'interroger sur leur place dans cette communauté d'Eglises, tout en y participant pleinement depuis 1961. L'entrée de l'Eglise catholique aurait entraîné un changement fondamental, non seulement dans la composition du Conseil, mais aussi dans sa dynamique interne, au point peut-être de le rendre méconnaissable. En fait, un Conseil qui rassemblerait pour la première fois la grande majorité de toutes les traditions chrétiennes ne serait-il pas tellement différent de ce qu'il est actuellement, quantitativement mais aussi qualitativement, qu'il faudrait repenser la nature même de sa communauté ?

Cette question n'était pas posée de manière explicite par les auteurs du document d'étude : tout en soulignant quelques-unes des difficultés théologiques et pratiques liées à cette admission, ils partaient de l'hypothèse qu'il ne serait pas nécessaire de changer fondamentalement la structure du Conseil et sa conception ecclésiale. A la fin de son article, René Beaupère exprime la préoccupation, sans doute déjà présente à l'esprit de certains au COE en 1972, de voir la présence de l'Eglise catholique romaine au Conseil en paralyser le fonctionnement et les processus de décision. On pourrait citer ici un certain nombre de situations nationales où des négociations entre la conférence épiscopale et un organisme conciliaire ont abouti à la création d'un nouveau conseil ou d'une nouvelle conférence ou association d'Eglises, au lieu d'une simple intégration de l'Eglise catholique dans un organisme déjà existant avec son profil et ses traditions propres. En tout cas, il conviendrait d'analyser de plus près ces expériences avant de réengager la discussion sur la possibilité pour Rome de devenir membre du COE.

l'évolution interne de l'église catholique

La situation de l'œcuménisme en 1983 est différente de celle du début des années soixante-dix. Comme mouvement, il réagit avec une sensibilité particulière aux événements du monde qui l'entoure. Mais d'importants changements se sont également produits au sein des Eglises elles-mêmes ; l'événement le plus décisif de ces dernières années a été le changement survenu à la tête de l'Eglise catholique romaine. Quatre ans après l'élection de Jean-Paul II, on constate que sa présence sur le trône papal a mis un

point final à la période de Vatican II. Certes, depuis son premier discours public, il n'a cessé d'affirmer régulièrement sa fidélité aux décisions du Concile, s'engageant à mettre pleinement en pratique tous ses décrets et toutes ses directives, y compris la participation des catholiques romains au mouvement œcuménique. Mais la période de Vatican II, avec ses réformes, ses expériences, ses nouvelles explorations, le regard critique porté sur soi-même, s'est achevée. Une page a été tournée ; les enseignements du Concile sont devenus les paramètres normatifs de l'identité contemporaine de l'Eglise, ceux qui font autorité. Désormais partie intégrante de sa tradition définitive, ils ne sont plus le point de départ d'un processus permanent de renouveau. Cette lecture plus « conservatrice » des décrets conciliaires se fait jour avec une clarté particulière dans les domaines de l'ecclésiologie et de la collégialité, de l'autorité et de la place accordée à la piété mariale.

Ce retour à la « normalité » après une période post-conciliaire qui a duré près de vingt ans, allié au style particulier du présent pontificat, a créé une situation nouvelle. Rétrospectivement, on comprend clairement les raisons du rapprochement avec le COE pendant Vatican II et les années qui l'ont suivi. Réunie elle-même en Concile, l'Eglise catholique était plus proche, psychologiquement et dans la réalité, de cette communauté d'Eglises qui se sont engagées à rechercher l'unité, à se découvrir les unes les autres, à se rendre compte mutuellement de leur vie et à poursuivre un processus de renouveau permanent. Par contre, une Eglise devenue soucieuse d'affirmer son identité et son intégrité d'Eglise universelle hésitera à établir avec le COE des relations institutionnalisées plus étroites ou à développer celles qui existent déjà, comme moyen d'approfondir la « *communion ecclésiale réelle bien qu'imparfaite* » dont il est question dans le quatrième rapport du *Groupe mixte.*

Lorsqu'il s'est réuni au début de 1979, celui-ci a été encouragé à prendre acte d'une communication adressée par le pape : après avoir souligné la nécessité « *d'intensifier l'effort fait en vue de hâter le rétablissement de l'unité parmi tous les chrétiens* » et « *de trouver les voies qui permettront de témoigner de la foi que nous avons déjà en commun et de la communion incomplète mais réelle qui nous unit déjà en Christ et dans le mystère de son Eglise* », elle exprime le désir « *de voir assurer une collaboration croissante dans tous les domaines où cela est possible entre l'Eglise catholique et le Conseil œcuménique des Eglises* » [4].

4. Cf. « Deepening Communion : An Account of the current work of the Joint Working Group », **The Ecumenical Review** 32/2, april 1980, pp. 179 sv.

Resserrer la collaboration là où cela est possible, tout en sauvegardant le caractère distinctif des partenaires et en respectant leurs différences, telle est la principale perspective qui s'ouvre à nous. Il est vrai que cette collaboration, poursuivie avec l'approbation des plus hautes instances catholiques, est devenue un important symbole pour tous ceux qui sont engagés dans le mouvement œcuménique aux échelons local, national et régional. Même quand la portée et les résultats immédiats de la collaboration au niveau mondial restent limités, le simple fait d'avoir des relations actives et fraternelles sert d'encouragement et parfois même de protection pour d'autres efforts œcuméniques, peut-être plus audacieux.

collaborer, un moyen et non une fin

Pourtant, la collaboration est-elle une réponse suffisante à l'appel à l'unité visible ? Sera-t-elle capable d'amener les deux institutions, et par elles les Eglises elles-mêmes, à une communion plus profonde et plus parfaite en Christ, ou confirmera-t-elle au contraire les différences dans la coexistence fraternelle ?

Dans son article, René Beaupère mentionne deux exemples qui nous amènent à donner à ces questions deux réponses totalement différentes. Le premier est celui de SODEPAX (Commission mixte pour la société, le développement et la paix). Fondé en 1968 à la suite d'une conférence commune tenue à Beyrouth sur les questions de développement, cet organisme a exploré à fond les possibilités offertes par son mandat, qui faisait de lui, à l'essai, un vrai service commun doté d'un personnel mixte compétent et énergique, et généreusement financé par des fonds indépendants. On avait espéré au début que SODEPAX servirait de catalyseur à la croissance de relations organiques entre la commission pontificale *Justice et paix* et le Conseil œcuménique des Eglises. Lorsqu'on s'aperçut que ni l'une ni l'autre des deux parties n'était prête à franchir le pas, SODEPAX se trouva dans un dilemme : ou apparaître comme un tiers encombrant ou développer démesurément ses structures pour devenir le trait d'union entre les activités séparées des deux organismes dont il relevait. Ce dilemme a été résolu, d'abord en 1972, par une réduction spectaculaire des activités de SODEPAX, et définitivement en 1980, par la résiliation pure et simple de son mandat.

Pour expliquer l'échec dans ce cas, il y a évidemment des circonstances particulières, comme les changements survenus dans la structure et le mandat des deux instances responsables et le retentissement inévitable des activités de SODEPAX dans le public. Cependant, on pourrait citer

d'autres exemples dans lesquels les efforts déployés pour mettre en place des structures coordonnées et ainsi resserrer la collaboration n'ont pas facilité l'action et le témoignage communs, mais abouti au résultat inverse, faisant ressortir davantage les différences de structure, d'approche et de méthode qui limitent considérablement les possibilités d'action commune.

Il y a, en revanche, le cas de la commission *Foi et Constitution* qui, depuis le début des années soixante-dix, compte douze théologiens catholiques romains. Ici, comme dans le cas de la commission *Mission et Evangélisation,* on a trouvé dans les structures une modalité de collaboration à long terme : on a utilisé des dispositions particulières prévues par les statuts de ces deux commissions qui permettent à des organismes extérieurs au COE de participer officiellement et sans restriction à leurs activités. Il est important de noter que cette forme de collaboration s'est maintenue et même étendue, en dépit des obstacles et des problèmes rencontrés dans d'autres domaines. René Beaupère a raison de mentionner la publication des textes œcuméniques de convergence : *Baptême, eucharistie, ministère* aurait été inconcevable sans la participation pleine et entière de théologiens catholiques ; et il a raison de parler à ce propos de « *travail de première grandeur* » de la commission *Foi et Constitution.* Il faudrait citer beaucoup d'autres exemples qui montreraient combien la collaboration est fructueuse dans le domaine de la mission et de l'évangélisation [5].

De toute évidence, il est difficile de comparer les expériences faites dans ces deux grands domaines. Dans le cas de SODEPAX, mais aussi avant lui, dans le cas du Groupe de liaison œcuménique des femmes ou lors du travail commun accompli dans le domaine médical, on a tenté de mettre en place des structures de collaboration entre des unités ou des sections du COE et leurs interlocuteurs officiels à la Curie romaine. Dans le cas de *Foi et Constitution* et de *Mission et Evangélisation*, il s'agit d'une participation directe de représentants catholiques à des commissions du COE, le Secrétariat pour l'unité des chrétiens étant le seul organe officiel de la Curie à s'y impliquer directement.

Déjà le document d'étude de 1972 examinait la possibilité d'accroître la collaboration par une forme quelconque de structure commune ou mixte.

5. Je pense en particulier à un petit groupe de travail composé de représentants d'ordres missionnaires catholiques, parrainé et coordonné par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, qui s'associe depuis quelques années aux travaux de la commission *Mission et Evangélisation*, sans parler du statut consultatif de certains de ces ordres auprès de la même commission.

Tout en admettant que ce type de coordination pourrait avoir l'avantage de ne pas engager l'Eglise catholique romaine en tant que telle, le document d'étude relevait un certain nombre d'inconvénients majeurs, notamment celui-ci, cité par René Beaupère : Rome et le COE « *continueraient à se faire face comme des partenaires, alors qu'en fait, ce ne sont pas des entités comparables* ». En outre, cette solution ne ferait qu'accentuer la tendance à considérer le COE comme une communauté d'Eglises non catholiques romaines, ce qui est contraire à sa nature même et à la « base » qu'il s'est donnée. On renforcerait ainsi l'impression dans le grand public d'une division de la chrétienté en deux grands groupements. On se demande pratiquement « *si la juxtaposition de nouvelles structures aux anciennes, sans relations organiques entre elles, n'aggraverait pas les problèmes plutôt que de les résoudre* ».

Enfin, même la participation de catholiques à des organes du Conseil serait une anomalie, car ils pèseraient sur les décisions touchant à ses orientations générales et à ses activités, sans que leur Eglise assume ou soit en mesure d'assumer les responsabilités réelles découlant de l'adhésion. A la lumière de ces considérations, l'étude aboutit à la conclusion suivante : « *La coopération mixte est au service d'un but utile et continuera de l'être pour quelque temps. Cependant, il semble que la coopération commune entre l'Eglise catholique romaine et le Conseil œcuménique des Eglises atteindra bientôt le point où il sera manifeste qu'ils ne pourront plus apprendre davantage l'un de l'autre et expérimenter toujours mieux l'action du Christ chez l'un et chez l'autre, si n'est pas trouvée quelque manière nouvelle et plus structurée de travailler ensemble* » [6]. L'expérience des dernières années confirme totalement la justesse de ces préoccupations et celle de la conclusion de l'étude. On ne peut donc pas voir dans le renforcement de la collaboration la réponse définitive à la question des relations entre Rome et le COE. Collaborer ne peut ni ne doit être une fin en soi, mais toujours un cheminement vers une expression plus parfaite et plus profonde de la communion en Christ.

les dialogues bilatéraux : une option de l'église catholique ?

Si la collaboration en soi ne suffit pas, et s'il existe des arguments de poids militant contre l'admission de l'Eglise romaine, pourquoi ne pas envisager alors « *une nouvelle forme d'association chrétienne différemment*

6. Pour toutes citations, voir « Les types de relations entre l'Eglise catholique romaine et le Conseil œcuménique des Eglises », **Documentation catholique 1615, 3 septembre 1972, pp. 759-777.**

constituée » ? Cette option est, elle aussi, examinée dans le document d'étude. La plus tangible des hypothèses envisagées était une association fondée sur les familles confessionnelles. Cette hypothèse, bien que rejetée par le document d'étude, a reçu pendant ces dix dernières années une attention au moins momentanée comme solution de rechange éventuelle à l'actuel Conseil œcuménique des Eglises.

On pourrait la rapprocher des conversations bilatérales entre les grandes communions chrétiennes mondiales qui commencent alors. En fait, la décision prise par l'Eglise catholique en 1971-1972 de ne pas retenir la possibilité d'une adhésion au COE — elle doit avoir fait à cette époque un choix très net d'orientation — a coïncidé avec le début des dialogues bilatéraux officiels entre elle et les grandes communions chrétiennes mondiales. Les entretiens exploratoires entamés à la suite du IIe Concile du Vatican avaient abouti à une entente qui permettait l'ouverture d'un dialogue officiel.

Pendant les dix ans qui se sont écoulés depuis lors, ces entretiens bilatéraux, en particulier ceux auxquels participaient les catholiques, ont beaucoup fait progresser les travaux œcuméniques, notamment sur les questions doctrinales. Ils ont réclamé toute l'attention du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, et donné une importance et un relief nouveaux aux communions chrétiennes mondiales et à leurs organisations. Ils ont obtenu des résultats remarquables dont les Eglises intéressées sont en train de discuter [7].

Dans la poursuite de ces dialogues, on s'est aperçu de plus en plus clairement qu'il y avait un effet d'interaction entre eux ; poser l'alternative, œcuménisme « bilatéral » ou œcuménisme « multilatéral », comme on avait tendance à le faire, faussait l'essentielle complémentarité de ces deux réponses différentes données par les Eglises à leur vocation œcuménique. Les trois sessions du *Forum* sur les conversations bilatérales qui se sont tenues entre 1978 et 1980, en particulier, ont souligné que de tels dialogues se heurtent inévitablement à des problèmes qui ne peuvent être résolus par les seuls partenaires. Ce type de relations œcuméniques

7. Déjà en 1968, l'Assemblée d'Upsal s'était félicitée de cette phase nouvelle de rencontre directe entre Eglises et entre communions mondiales. Ce faisant, le COE reconnaissait qu'il n'était pas habilité à parler ou à agir pour ses Eglises membres et qu'elles seules pouvaient prendre des décisions concernant leurs relations entre elles. Le Conseil, et plus particulièrement *Foi et Constitution*, a estimé que son rôle consistait à favoriser ces dialogues et à soutenir ses Eglises membres lorsqu'elles le lui demandaient.

convient bien, de toute évidence, à l'Eglise romaine dont la théologie dogmatique, les décisions doctrinales et l'unité liturgique correspondent à une solide tradition ; en outre, il favorise les communions qui, comme le catholicisme, sont bien organisées et capables d'adopter une approche commune aux niveaux mondial, régional et national.

Cependant, les traditions confessionnelles ne sont pas toutes constituées en communions mondiales, et leurs structures varient très sensiblement de l'une à l'autre. La plupart des organisations mondiales n'ont pas d'autorité sur leurs Eglises membres, et elles ne regroupent pas nécessairement toutes les Eglises appartenant à une même confession. L'apport des entretiens bilatéraux au mouvement œcuménique s'est, dans une large mesure, limité aux questions doctrinales ; le problème du témoignage commun de toutes les Eglises dans le monde actuel n'a pas été abordé et on n'a pas cherché à susciter une réaction commune au principe de Lund qui veut que les Eglises « *agissent ensemble en tout, sauf là où de profondes différences de conviction les contraignent à agir séparément* » [8]. Il faut ajouter à ces observations que, dans leurs entretiens bilatéraux avec l'Eglise catholique, les Eglises membres et leurs communions mondiales se heurtent à des problèmes qui les obligent à se consulter les unes les autres, ce qui donne une portée nouvelle à la communauté des Eglises existant au sein du COE [9].

un cheminement lent, mais irréversible

Tout cela nous ramène à la remarque du Père R. Tucci, citée par René Beaupère au début de son article : il ne faudrait pas sous-estimer « *les effets négatifs qu'à la longue pourra avoir sur l'ensemble du mouvement œcuménique la non-appartenance de l'Eglise de Rome au COE* » [10]. Les quinze ans qui se sont écoulés n'ont fait que confirmer la véracité de ce

8. **Foi et Constitution 1910-1963. Textes et documents rassemblés et présentés par L. Vischer,** Neuchâtel, Ed. Delachaux et Nietlé, 1968, p. 84.
9. Le colloque organisé à Genève en 1978 sur les relations entre le COE et les familles confessionnelles mondiales dit dans son rapport : « *Le mouvement œcuménique est plus large que le COE ; dans notre esprit, l'un n'égale pas l'autre. Il se trouve cependant que le COE est l'instrument le plus complet que le mouvement œcuménique possède actuellement. Le COE est la seule tribune où tous les aspects du mouvement œcuménique puissent se rencontrer. Des Eglises non affiliées et des Eglises membres participent à ses programmes et activités. Il est donc essentiel que les communions chrétiennes mondiales aient avec le COE une collaboration satisfaisante* » (**Comité central, COE, Kingston/ Jamaica, 1979, Document 11**, p. 7).
10. **Rapport d'Upsal, 1968**, p. 324.

propos, en dépit des progrès considérables réalisés depuis. Il est donc bien compréhensible que René Beaupère juge que la question devrait être réexaminée et qu'il réitère sa conviction qu'il n'y a pas d'obstacle insurmontable à cette appartenance. Comment alors surmonter les difficultés qui se dressent et que l'on reconnaît aujourd'hui avec beaucoup de réalisme ?

L'expérience du *Groupe mixte*, mais aussi bien d'autres efforts qui visent à renforcer et à approfondir les relations ecclésiales entre les Eglises membres et l'Eglise romaine semblent indiquer qu'il est plus facile de poser des « actes intérimaires visibles » aux niveaux local, national et même régional que de faire collaborer officiellement les deux institutions mondiales. Face à des circonstances données, des relations de types très différents ont vu le jour, riches d'enseignements qu'il nous faut aujourd'hui rassembler de manière plus délibérée et systématique que nous ne l'avons fait jusqu'à présent. Le temps n'est probablement plus où l'on pouvait attendre la percée marquante d'une décision revêtue d'autorité et prise au plus haut niveau de la hiérarchie catholique.

Dès 1973-1974, le *Groupe mixte* a mené une enquête sur l'œcuménisme local et souligné depuis lors à plusieurs reprises la nécessité d'une plus grande sensibilité et réceptivité aux efforts et attentes œcuméniques aux niveaux local, national et régional. Ce n'est que dans la mesure où il sera donné au COE et à l'Eglise catholique romaine de croître ensemble en chaque lieu, dans une communauté d'hommes et de femmes qui témoignent, agissent et vivent ensemble en chrétiens, qu'il sera possible de surmonter les différences qui à présent limitent les relations entre ces deux institutions mondiales. Ce cheminement peut être plus long qu'on ne le prévoyait il y a dix ans. Mais il est irréversible, car il ne dépend pas uniquement de l'initiative des hommes et des dispositions qu'ils prennent, mais il est une manifestation de ce que Dieu accomplit par son Esprit Saint afin « *de rassembler les siens dans l'unité* ».

Traduit de l'anglais
par le Service linguistique du COE

konrad raiser

une communauté conciliaire aux dimensions du monde

Le COE est un organisme jeune qui ne cesse d'évoluer et de mûrir son identité. Les tensions fécondes qui le traversent expriment les exigences diverses, mais finalement complémentaires, d'une communauté conciliaire en marche. Les réflexions qui suivent, nécessairement subjectives, s'ordonnent autour de trois questions : quelle est la réalité ecclésiale du COE, si son but est l'unité des Eglises ? Au nom de quoi déborde-t-il les frontières des Eglises pour un témoignage et un service rendus au cœur du monde ? En quel sens a-t-il une dimension prophétique ? Trois façons de cerner une entité ecclésiologique spécifique : tout en refusant d'être une super-Eglise, elle s'est donné comme « base » une sorte de confession de foi, et elle doit tracer son propre chemin entre les dialogues souvent bilatéraux des traditions confessionnelles et une pratique prophétique dont le fer de lance est l'égale dignité de tous dans l'Eglise et dans les sociétés. N'ayant d'autre autorité que morale, le COE avance en posant des gestes interpellateurs pour mettre sa foi en actes ; sa pédagogie s'appuie sur le pouvoir du symbole, proposant des paraboles concrètes en vue d'un partage effectif à vivre localement, puis universellement.

Evaluer le COE, c'est faire le point sur son évolution à un certain moment de son histoire, peut-être choisi arbitrairement, sans la jalonner nécessairement. Le jugement qu'on peut émettre sera d'autant plus relatif qu'il fixera et figera un instant d'une réalité en devenir, dont le projet encore tout jeune est loin d'être parachevé. Il ne s'agit donc ni d'en faire l'éloge, ni d'en dresser un constat d'échec. Le temps des bilans n'est pas encore venu.

En outre, toute appréciation contemporaine ne pourra qu'être doublement subjective : négativement, par manque de recul, pourtant requis pour toute observation impartiale et toute approche globale ; positivement, par l'impossible disjonction du commentateur avec ce dont il veut donner une interprétation. La relation même qui l'autorise à juger rend tendancieux son jugement. Il maîtrise d'autant moins qu'il a davantage participé, parce que, posté à tel endroit, il privilégie nécessairement tel aspect.

Redoublée des lacunes personnelles d'information et de formation, l'appréciation qu'on va lire en dit autant sur son auteur que sur son objet d'analyse.

Il fallait le souligner au départ, d'autant que le COE est régulièrement la cible non seulement de jugements contradictoires parfois sévères, mais surtout d'attaques calomnieuses, à la mesure peut-être des positions et des engagements qu'il prend sur les questions les plus brûlantes et les plus controversées de l'actualité. Ne peut-il s'appliquer la béatitude : « *Heureux êtes-vous... quand on dira de vous toute sorte de mal à cause de moi* » ? C'est à la fois accepter de voir son identité encore mal assurée, fluctuante, mais aussi lui reconnaître la dynamique d'un mouvement qui dérange, qui interpelle, qui passionne. Instrument forgé par les Eglises pour servir leur nostalgie d'unité, il est devenu cet agent perturbateur des Eglises, qui les travaille de l'exigence mise en mouvement par la quête et la promesse de l'unité.

deux courants en tension

Le statut du COE n'a pas seulement évolué au cours des quelque trente-cinq ans de son existence, il a largement débordé les limites primitivement assignées à sa finalité par les parties constituantes. D'où les questions et les défis qu'il pose constamment aux Eglises membres en réponse aux questions et aux requêtes que celles-ci se sont posées en le créant. Parfois elles ont de la peine à se reconnaître et à se retrouver dans cet organisme institué pour les représenter. C'est que deux directions en tension ne cessent de l'animer, voire de se confronter en lui : d'un côté, le courant « représentatif » qui le considère comme un forum de dialogue pour l'unité entre Eglises membres ; de l'autre, le courant « programmatique » qui, nonobstant les représentativités, articule la recherche de l'unité en l'exprimant sur le terrain au niveau de secteurs qui ne coïncident pas avec le découpage ecclésial. Ou encore plus précisément, il y a au cœur du COE la tension entre un mouvement confédératif et un mouvement centraliste, dans la mesure où les instances fondatrices et les organes contributeurs tiennent à perdurer dans leurs propres structures et pour leurs propres intérêts, face à la volonté d'intégration et d'unification globale que tente de réaliser le secrétariat général [1].

1. Par instances fondatrices, nous entendons *Foi et Constitution*, *Eglise et Société*, *Mission et Evangélisation*, voire *Education* (existant depuis 1907 et intégrée en 1971) ; par organes contributeurs, nous entendons ceux qui sont richement dotés par les agences missionnaires des Eglises, le programme d'entraide des Eglises et, depuis 1968, le 2 % des budgets d'Eglise, destiné à participer au développement, ainsi que d'autres instances contributives particulières.

Du moment que le COE a pour finalité l'unité des Eglises, ce double mouvement, qui ne lui est peut-être pas spécifique, devient d'autant plus intense qu'il ne traduit pas un simple phénomène sociologique inhérent à toute institution, mais une donnée décisive dans la poursuite et l'articulation de cette finalité. D'une part, la reconstitution de l'unité entre Eglises membres et, au-delà, au plan universel, est évidemment le motif déterminant de la fondation et de l'existence du COE. D'autre part, il a déjà *de facto* une vie unitaire à travers des programmes et des projets communs, si bien que, par exemple, la conciliarité qui est une expression de sa visée peut être considérée soit comme une fin encore à atteindre, soit comme une réalité déjà vécue à étendre. L'ambiguïté du terme anglais *council*, à la fois concile et conseil, contribue d'ailleurs à entretenir l'équivoque ou à provoquer l'osmose. Sur un autre plan, le même clivage opère encore entre les instruments, les pouvoirs centrifuges des divers programmes des instances constituantes et l'effort de coordination centripète qui cherche à donner un profil d'unité intégrée déjà réalisée. Des lignes directrices, des options quant au mode d'unité voulu ou perçu se dessinent dès lors à travers ces tensions. D'où une série de questions que nous voudrions repérer sous les trois chefs suivants :

1. Le COE a-t-il, est-il une réalité ecclésiologique propre ? Si oui, laquelle et jusqu'à quel point ?

2. Le COE a-t-il, est-il une réalité œcuménique trans-ecclésiale et ultra-ecclésiale ? Si oui, en quoi et au nom de quoi déborde-t-il les frontières et les fronts des Eglises ?

3. Le COE a-t-il, est-il une réalité prophétique ? Si oui, en quel sens et comment ?

C'est poser la question du fondement, de l'amplitude et de la valeur du COE. C'est encore poser la question de l'unité en rapport avec celles du témoignage et du service qui, dès l'origine, lui ont été conjointes. Ce que signifie cette indissociable association, c'est, selon la prière sacerdotale de Jésus, l'inséparable lien entre l'exigence « *que tous soient un* » et la visée « *afin que le monde croie* ». L'unité se déploie nécessairement en témoignage et en service, puisque l'Eglise s'identifie et se donne à reconnaître par les signes de la parole et du geste, par la prédication et le sacrement, identifiant ainsi et faisant reconnaître son Seigneur comme « Dieu et sauveur » du monde dans sa relation ministérielle de Serviteur des asservis, réconciliateur en sa solidarité servante des hommes.

alain blancy

unité de l'église et renouveau de la communauté humaine

C'est en raison du scandale missionnaire de la prédication d'un Christ unique par un corps divisé, du témoignage rendu à un même Evangile par des Eglises désunies, que le mouvement œcuménique a vu le jour en 1910 à la conférence missionnaire d'Edimbourg. Mais c'est bien en raison du scandale d'un monde divisé au sein de la création bonne de Dieu, d'une humanité désunie face à une vocation à devenir le Royaume de Dieu, que le COE a pris une conscience plus aiguë de la responsabilité chrétienne dans la société actuelle et ses contradictions, et qu'il s'est engagé à y reconnaître et à y promouvoir tout mouvement témoin et précurseur du Royaume, dont l'Eglise connaît le nom et interprète la visée. A partir de là, le rapport entre Eglise et monde a été rééquilibré dans un sens où l'Eglise cesse de dominer et d'orienter, voire d'unifier sous son égide le destin d'une humanité dont le pluralisme des cultures est enfin honoré, pour entrer dans un dialogue multilatéral dont elle est au mieux l'un des partenaires.

En même temps et à l'opposé, cette prise de conscience ne dégage pas du tout l'Eglise de sa responsabilité publique, engagée non seulement par le passé et ses retombées présentes, mais par l'avenir : en effet les enjeux de cet avenir sont liés aux exigences actuelles d'unité et à la recherche d'une justice internationale, d'une libération de toute domination des uns sur les autres, y compris par un christianisme naguère conquérant. Entre une domination caduque et une responsabilité nullement abolie, mais modifiée, le COE cherche la voie d'une participation à un « renouveau de la communauté humaine » auquel la quête de l'unité des Eglises est directement associée. Ainsi il se voit appelé à poser des signes, à provoquer des interrogations, à susciter un mouvement qui, entre les écueils ou les tentations de la domination et de la privatisation, exprime l'exigence de l'unité en termes de réconciliation et de dialogue, de justice et de participation.

En un sens, le COE retrouve par là le triple office — royal, sacerdotal et prophétique — du Christ : royal dans le sens du Royaume dont le Roi est solidaire des pauvres et de l'Eglise où se vit l'anticipation de la réconciliation ; sacerdotal dans le sens d'une Eglise servante et non régente ; prophétique dans le sens de la critique de structures qui entravent ou contredisent la communion d'un Royaume, dont le Dieu trinitaire exprime le mystère d'amour réciproque dans le respect des altérités de chacun. L'Eglise répond ainsi à sa vocation d'être une en étant vraiment catholique, sainte et apostolique. Le COE ne se veut donc pas seulement

une démarche institutionnelle vers l'unité reconstituée de l'Eglise ; il ne se veut cela qu'en se voulant simultanément une transformation — une conversion — mobilisatrice du sens même de l'unité recherchée. De la sorte, issu des Eglises, il correspond à leur attente et plus qu'à leur attente, en leur retournant la question de la nature de leur projet et de ses implications. D'où les questions qui suivent.

I

la réalité ecclésiale du COE

La controverse n'est pas près de s'éteindre. Le COE est-il ou non une entité ecclésiale ? Dans quelle mesure peut-on et doit-on lui reconnaître une dimension, une substance ecclésiales ? Ou que lui manque-t-il pour passer de l'instrumentalité à quelque chose qui s'apparente tant soit peu à la sacramentalité, si par là on se réfère à une teneur d'ecclésialité positive ?

critère ecclésial et critère confessionnel

Il faut souligner d'abord qu'il n'a pas voulu être l'institution d'un mouvement « pan-chrétien », indépendant des Eglises instituées, suivant une des tendances para-œcuméniques d'universalité chrétienne du siècle dernier, qu'il n'a donc pas cherché à transcender, avec le caractère national d'Eglises plutôt conservatrices, la dimension confessionnelle d'Eglises campant sur leurs traditions, pour surmonter les divisions d'un autre temps par des mouvements d'union supra-ecclésiale ; le COE s'est voulu fondamentalement ecclésio-centré. Le mouvement œcuménique qui lui a donné naissance n'est pas à proprement parler un mouvement d'unité des chrétiens, mais d'unité des Eglises, de réconciliation non d'individus, mais d'Eglises séparées dans le Corps du Christ un. L'unité est affaire d'Eglise. Elle sera ecclésiale ou elle ne sera pas. La redécouverte de l'ecclésialité de la foi et de la vie chrétienne est d'autant plus remarquable que le protestantisme est doublement tenté par une coïncidence plus radicale ou plus intime, une approche plus directe, tant de l'objet de foi que de la relation au contexte de vie, double orientation dont la modernité fait le lien.

C'est pourtant par la conjonction des deux mouvements originels, *Christianisme pratique* et *Foi et Constitution* que le COE est né ; il s'est trouvé fécondé dans la tension qui lui demeure inhérente entre une volonté ecclésiale et un engagement missionnaire dans le monde contemporain,

en s'efforçant de traduire contextuellement la tradition, pour répondre ainsi à sa vocation de transmettre l'Evangile du Royaume. Le COE a dû dès lors résister à un double débordement : à « gauche », par une contextualisation socio-politique à caractère éthique en prise directe avec les problèmes contemporains ; à « droite », par un traditionalisme confessionnel à caractère dogmatique, où l'identité au passé et par le passé tient lieu de fidélité à la vocation d'annoncer l'Evangile.

La base du COE affirme qu'il est une « association fraternelle d'Eglises », qui le sont *de facto* ou qui le sont à leurs propres yeux. C'est donc autour de cette notion d'Eglise que le COE a pris consistance, faisant se rencontrer l'émiettement ecclésial des protestants avec la cohésion des orthodoxes. Il en résulte un déséquilibre sans rapport avec la proportion effective des uns et des autres. Près de trois cents Eglises protestantes font ainsi face à guère plus de dix-sept Eglises orthodoxes. D'où les revendications actuelles de ces dernières pour une représentativité et une participation plus équitables, tenant compte davantage des composantes doctrinales qui sont à la source de constitutions ecclésiales à la limite incomparables. Il y a ici une tension, voire une tentation de se départir du critère purement ecclésial pour prendre en considération un critère confessionnel, bien que justement les orthodoxes se défendent de représenter une confession chrétienne particulière. C'est la notion même d'Eglise qui est en jeu et qu'on ne saurait comprendre au pluriel, sauf à désigner les Eglises locales en communion les unes avec les autres. Or la division entre chrétiens a produit une pluralité d'Eglises concurrentes en un même lieu. Et puisque l'on ne saurait reconnaître comme Eglise que l'unique Eglise en chaque lieu et en tous lieux, la fameuse mise au point de Toronto en 1950 stipule qu'aucune Eglise membre n'est contrainte de reconnaître comme Eglise une autre Eglise membre. Au lieu de partir de la situation *de facto*, l'Orthodoxie, qui a demandé cette clause, part de l'exigence — et en ce qui la concerne, de l'existence — d'une unique Eglise, passée autant qu'à venir, et dès lors à ses yeux actuelle.

œcuménisme vertical et horizontal

Une autre approche de l'œcuménisme entre ainsi en tension avec celui qui, peut-être trop placidement, commence avec ce qui existe, la pluralité de fait des Eglises, que leur existence soit d'origine nationale ou confessionnelle. Parallèlement à cette pluralité, s'instaure un œcuménisme de dialogues confessionnels, notamment bilatéraux, à partir des traditions séparées qui ont donné naissance à des « familles confessionnelles » ou,

comme on dit à présent, des « communions ecclésiales ». C'est tout naturellement la forme privilégiée par le catholicisme romain, pour la bonne raison qu'il forme de soi une unité mondiale, qui cherche à entrer en dialogue avec des forces comparables [2]. Or beaucoup d'autres traditions se sont regroupées en associations mondiales, bien avant toute sollicitation romaine : Communion anglicane, Alliance réformée mondiale, Fédération luthérienne mondiale, Conseil méthodiste mondial, etc., les unes étant plus structurées, les autres plus vagues, selon aussi le degré d'universalité qui habite leur conscience ecclésiale. De ce point de vue, il y a comme un dégradé depuis l'Eglise catholique romaine jusqu'aux Eglises protestantes à l'autre extrême, notamment congrégationalistes et revivalistes, en passant par les Eglises orthodoxes, anglicane et issues de la Réforme. Cela dit sans jugement de valeur. La question, selon l'expression de Vatican II, est de savoir comment l'Eglise du Christ « subsiste » en chacune d'elle, selon sa propre conscience ecclésiale.

Or, actuellement une poussée dans le sens d'un dialogue entre ces grandes entités paraît quelque peu entrer en concurrence avec l'œcuménisme du COE. Le *Forum* des « Communions ecclésiales mondiales » prend une importance accrue, alors même que nombre d'entre celles-ci n'ont pas, de leur propre aveu et souhait, de réalité ecclésiale effective. La tentation existe de concevoir un avenir œcuménique qui n'irait pas au-delà d'une « diversité réconciliée », chacun restant lié à et par sa propre tradition et constatant que celle-ci ne menace pas les autres et n'en est pas menacée [3].

A l'encontre de cet œcuménisme « vertical », par pans de traditions ou de confessions, répond un œcuménisme « horizontal » à spectre plus large, celui que poursuit le COE comme tel. En perd-il pour autant la profondeur requise ? Le vieux débat entre *Foi et Constitution* et *Eglise et Société* n'est pas clos, on le voit. Mais il s'est déplacé. Il est devenu extérieur au COE. Il campe entre « Communions ecclésiales mondiales » et COE. Peut-être est-ce là une des raisons pour lesquelles l'Eglise catholique hésite à entrer au COE, elle qui, en un sens, unit en elle-même la double dimension ici mise en tension. En tous les cas, le fait de vouloir promouvoir un œcuménisme à spectre universel empêche tout à la fois une démarche impatiente — et rejoint en cela l'autre avancée — et une démarche à rebours — et diffère en cela d'un œcuménisme de résolution des contentieux

2. Cf. « The Catholic Church in Dialogue Today », **One in Christ,** XVIII, 3, 1982.
3. Selon U. Duchrow, cette tentation serait propre à la Fédération luthérienne mondiale (**Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis - in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung,** Munich, Kaiser Vlg, 1980).

du passé et de fidélité à la tradition fondatrice qui détient les promesses de l'avenir. Ici la visée est tout à la fois globale et locale, parce qu'elle est contextuelle. « En chaque lieu et en tous lieux », l'unité ecclésiale doit aboutir à une communauté conciliaire qui déborde les frontières mêmes de l'Eglise. Dans le sens de cette convivence conciliaire, se sont constitués des « conseils chrétiens ou d'Eglises », localement, nationalement ou régionalement, dont certains ont pour membres à part entière les communautés catholiques du niveau correspondant.

quelle conciliarité ?

Certes, le terme de « communauté conciliaire » jouit actuellement d'une faveur d'autant plus grande qu'une certaine ambiguïté l'accompagne qui a pour avantage de poser les conseils existants, à quelque échelon que ce soit, comme jalons sur la voie d'une véritable conciliarité, dont la fin sera un concile authentiquement œcuménique. Au surplus, elle favorise une conciliarité de fait, de vie et de coopération pratique, sans attendre le moment et la modalité d'une conciliarité de droit, pleinement ecclésiale. Il se trouve en effet que deux thèses s'affrontent à cet égard, mais elles peuvent se féconder mutuellement, ici aussi. Peut-être davantage pour *Foi et Constitution,* la conciliarité visée ne saurait être rien de moins que la tenue d'un concile œcuménique de l'unité retrouvée, et il est bon de ne pas se contenter de moins. Mais pour d'autres au COE, il importe de vivre la conciliarité dès à présent dans la communauté de vie existante, dans le témoignage, la croissance et la coopération, en essayant de résoudre ensemble les problèmes du temps et de répondre aux défis concrets qui sont adressés aux Eglises. Il y a déjà une façon œcuménique de recevoir les interpellations et d'y faire face.

C'est pourquoi — l'exemple a valeur de modèle — le dialogue avec les autres religions se concrétise autour de la question de la communauté : il n'est pas théorique et abstrait, mais il vise à promouvoir la vie ensemble. La communauté conciliaire est ainsi la base du dialogue et déborde les cadres mêmes de l'Eglise au sens étroit du terme. C'est une notion non seulement englobante, mais intégratrice. De la sorte, la recherche de l'unité de l'Eglise a été inscrite par *Foi et Constitution* dans le cadre et avec la visée d'une « unité de l'humanité », que l'on désigne désormais de façon plus appropriée par « renouveau de la communauté humaine ».

Ainsi l'œcuménisme du COE tend à concevoir la démarche de l'unité dans un sens englobant et ouvert, dans le cadre d'une communauté locale de témoignage et de service. Il tend vers une unité qualitative qui intègre en profondeur les multiples dimensions humaines dont l'éclatement est

mortel pour l'individu et pour la société. Il tend en même temps à promouvoir dans la rencontre et le dialogue une véritable prise en compte de la diversité en vue de cette conciliarité communautaire dont la réconciliation est le pivot.

une consistance ecclésiale en évolution

S'il est entendu que le COE n'est pas une super-Eglise et ne devrait pas le devenir, il n'en demeure pas moins qu'il comporte des éléments et des dimensions d'ecclésialité qui augmentent en importance au fur et à mesure que la « base » se précise et s'amplifie. Au départ, elle fut calquée sur la « base de Paris » de 1859 des *Unions chrétiennes de jeunes gens,* « reconnaissant le Seigneur Jésus comme Dieu et sauveur ». En faisant de cette reconnaissance une confession trinitaire, condition requise par les orthodoxes lors de leur entrée en 1961, et en se voyant actuellement placé devant leur nouvelle demande d'inclure le baptême, le COE fait de la base que toute Eglise membre doit signer un embryon de confession de foi. La mention du baptême serait une des causes pour lesquelles, par anticipation, un organisme comme l'Armée du Salut, qui n'en fait pas une nécessité de foi, a quitté le COE. L'adoption du document *Baptême, eucharistie, ministère* par les Eglises membres pourrait conduire à une nouvelle précision de la base. Il y a donc une certaine consistance ecclésiale, promue par ceux-là mêmes qui sont le plus réticents à voir le COE devenir une entité ecclésiale. De fait, on se trouve ici entre un *déjà* et un *pas encore* dans une dynamique de l'unité. Symptomatiques à cet égard sont la restructuration des « Divisions » en « Unités » de programme en 1971 et l'effort en cours de concentration et de centralisation.

Ce qui a guidé la restructuration en « Unités » était la conjonction à chaque fois d'un principe et d'une pratique, jumelant ainsi *Foi et témoignage* (I), *Justice et service* (II), *Renouveau et éducation* (III). Le lien entre les deux est largement compris sous le rapport « action-réflexion » où la condition contextuelle précède et actualise le donné traditionnel. C'est là une révolution œcuménique de taille. Elle prend en considération l'évolution de l'Eglise dans un monde où, à cause même de son extension universelle, elle tend à devenir minoritaire partout, ce qui la rend proche de toutes les minorités et solidaire de leurs revendications. De plus, cette restructuration concrétise l'option pour une approche globale de l'humain, sans séparer ce que Dieu a uni, la terre et le ciel, le corps et l'âme, selon la promesse de résurrection des crucifiés, de Royaume pour les pauvres. De ce fait, la mission se fait dialogue, le témoignage participation, le

service partage. L'Eglise n'est plus force dominante *pour* les autres, mais partenaire *avec* eux.

la pneumatologie et ses conséquences

A l'arrière-plan, il y a un autre rééquilibrage en cours. La base et la tradition œcuméniques sont à prédominance christologique, ce qui est d'autant plus normal qu'il s'agit du « Corps du Christ ». Le COE s'est constitué par allégeance au Christ, « le Seigneur Jésus » confessé « comme Dieu et sauveur » et le thème de la plupart de ses Assemblées mondiales sont à résonance christologique. Certes sa base est désormais trinitaire. Mais ce qui commence à percer, c'est une attention accrue donnée à la pneumatologie, sous l'influence à la fois de l'Orthodoxie et, à l'opposé, du mouvement de renouveau charismatique ; mais il faut y voir aussi un effet de retour de la pratique ecclésiale depuis ce qu'on appelle la périphérie ou le Tiers monde : l'Eglise y est confrontée à d'autres dominantes, religieuses, culturelles, sociales, qui lui imposent une attitude d'écoute et de coopération, c'est-à-dire de reconnaissance de l'autre, aussi du point de vue spirituel et ecclésial.

La pneumatologie intervient alors pour donner à l'ecclésiologie une dimension cosmique, eschatologique, pour la comprendre comme anticipation d'un avenir commandé par l'avènement du Royaume [4]. Le rapport traditionnel de l'Eglise au monde s'y inverse en un rapport du monde à l'Eglise qui la conduit à la repentance, à l'accueil du prochain, à la recherche d'un avenir commun avec lui, en même temps du reste qu'elle est conduite, par une osmose inévitable, à une relation conflictuelle en son propre sein, dans la mesure où s'y reproduisent les divisions oppressives de la société environnante. Il ne s'agit plus de rendre éthique la foi, mais de comprendre théologiquement des facteurs soi-disant non théologiques. Ainsi une structure hiérarchique excluant des personnes selon le sexe est ressentie comme aussi oppressive qu'ailleurs la division à la table du Seigneur pour des motifs de couleur de peau. Sexisme, racisme et discrimination sur la base des inégalités économiques ont été dès lors compris comme mettant la foi en cause, sans qu'ils puissent donner lieu à une pluralité d'options.

D'où les prises de position « partisanes », symbolisées par des gestes de pro-vocation, interpellateurs, en vue d'un dialogue au sein de l'Eglise

4. Cf. H.-J. GOERTZ, « Geist und Leben. Ueberlegungen zur pneumatologischen Grundlegung der Theologie », **Kerygma und Dogma 28, 1982/4, pp. 278-306.**

comme entre Eglise et société, au plan local ou global, tel le fameux « programme de lutte contre le racisme » ou plus modérément les études et prises de position sur les multinationales et le militarisme. Il s'agit ici d'un œcuménisme pluridimensionnel dont la base scripturaire est l'affirmation qu'en Christ, il n'est plus « *ni juif ni grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme, car vous êtes tous un en Christ* » (Gal 3, 27 ; cf. Col 3, 11). Ainsi une théologie et une ecclésiologie se forgent sur le terrain, leur ossature étant formée par une christologie et une pneumatologie en corrélation.

II

la réalité œcuménique et prophétique du COE

On oppose parfois le soi-disant « horizontalisme » du COE au « verticalisme » doctrinal, notamment celui des Eglises attachées avant tout à l'unité ecclésiale au sens strict du terme. On oppose aussi, dans une ligne plus protestante, la tradition christocentrique d'une mission évangélisatrice où la foi détient l'absolu de la vérité, à tout dialogue ou toute dialectique qui valoriserait aussi d'autres composantes et aurait un relent de syncrétisme. La lutte de l'Eglise confessante allemande n'est pas étrangère à cette méfiance, voire à ce rejet d'une approche contextuelle et coopérative.

extension de l'œcuménisme

Comme on l'a dit, c'est le retour de l'effort missionnaire même, couplé à la sécularisation de l'ancienne chrétienté, qui a eu pour conséquence de libérer l'Eglise d'une complicité et d'une complaisance à l'endroit d'une tradition qui identifiait par trop christianisme et Occident. Dès lors, un œcuménisme d'en-bas et de la périphérie prend la relève de celui du sommet et du centre. Un double combat s'y greffe : une critique du pouvoir, quel et où qu'il soit, qui dérobe et s'approprie une part de la « Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde » ; simultanément, une réinterprétation de cette Seigneurie en termes de service, de solidarité et de lutte pour la libération des captivités. D'où les orientations de l'Assemblée de Nairobi (1975) et « l'option préférentielle de Dieu pour les pauvres » faite sienne par la conférence missionnaire de Melbourne (1980) et mise en évidence peu avant par la conférence des évêques catholiques d'Amérique latine à Puebla[5]. Le programme de « partage œcuménique

5. Cf. L. HOWELL, **La foi en actes. Le COE depuis 1975**, Genève, COE, 1982.

des ressources » comme nouvelle direction de l'entraide des Eglises, celui de « formation ministérielle » unissant clercs et laïcs en vue d'équiper tout le peuple de Dieu pour son témoignage, celui de la « participation de l'Eglise au développement », sans parler des autres qui ont vu le jour pour la plupart en 1968 à Upsal ou depuis lors, témoignent aussi de la rencontre du Christ à la périphérie, parmi les pauvres et les opprimés ; ainsi se justifie l'insistance à ne pas rechercher et forger une unité ou une réconciliation qui fassent l'économie d'une justice et d'une libération où la responsabilité passée et à venir de l'Eglise est engagée.

En prenant parti pour ceux qui n'étaient pas écoutés, le COE a montré qu'il n'était pas démagogique. Il a travaillé pour la réconciliation nationale et la fin de la guerre civile au Soudan, au Zimbabwe. Il ne soutient pas une cause contre une autre, mais en vue d'une relation de dialogue où les partenaires se respectent, c'est-à-dire reconnaissent mutuellement leur dignité. L'œcuménisme sous-jacent à cette option communautaire est conciliaire dans le sens d'un pluralisme de réconciliation à l'image des relations trinitaires en Dieu.

une réalité prophétique et éducative

Il importe de bien saisir en quoi le témoignage et le service du COE sont plus radicalement révolutionnaires que ses détracteurs eux-mêmes ne le pensent, quand ils l'accusent de virer à la politique. Son autorité, on n'a cessé de l'affirmer et on l'a ressenti douloureusement parfois, n'est que morale. J'ajouterais : elle est symbolique. Ses paroles et ses gestes ne sont que symptomatiques. *Pars pro toto.* En s'en prenant à un cas particulier — du reste l'Evangile témoigne souvent que c'était la méthode suivie par Jésus —, l'intention est de dévoiler toute une structure, tout un contexte. En mettant le doigt nommément sur une situation, un ensemble en corrélation est découvert. L'injustice dans un cas flagrant révèle tout le système injuste qui la perpétue. La généralisation ne peut venir qu'ensuite, sans quoi elle demeure abstraite et ne touche personne. Il faut pouvoir dire et se dire « *cet homme, c'est toi* » (2 S 12, 7).

De plus, cette manière de procéder a valeur pédagogique. Les prises de position et les contributions en faveur des mouvements de libération ont moins aidé effectivement ceux-ci que touché la conscience de ceux qui les contraignaient à se former et à combattre. C'est le propre du symbolisme. Ainsi se retourne la conscience du péché, à partir de ceux « contre qui on a péché » et qu'il faut délivrer du péché d'autrui. C'est ainsi qu'il faut comprendre les slogans du « Christ noir » ou de « Dieu-

femme », dévoilant combien inconsciemment on avait fait du Christ un blanc et de Dieu un masculin.

Cette voie est prophétique. Elle est parabolique. Elle se veut évangélique. Elle appelle à la repentance active, à la conversion à l'autre que l'on ignore, méprise ou persécute, directement ou par structures interposées. C'est là une des orientations méthodologiques principales choisies par le COE, dont chaque unité de programme majeure est assortie d'un sous-programme éducatif propre.

oOo

Le COE ne prétend pas monopoliser la quête de l'unité. Il ne fait pas l'unité, mais en vit la passion. Il cherche à promouvoir une voie originale. De par son extension, il exprime une exigence radicale. Son œcuménisme est aux dimensions du monde, mais il se veut aussi profondément qualitatif. Il prend au sérieux la promesse évangélique de la réconciliation comme exigence de justice et de libération. Il a appris que la grâce n'est pas bon marché, que l'on prêche l'Evangile avec son corps, si l'on veut témoigner de la vérité qui est amour. Son orientation centrifuge et apparemment horizontale n'est que l'expression symbolique d'une quête de l'unité qui correspond à la promesse du Royaume, Bonne Nouvelle pour les pauvres et par eux pour tous. Au cœur de cette unité est le Dieu trinitaire « à la gloire duquel les Eglises membres s'efforcent de répondre à leur commune vocation ». Au cœur du Dieu trinitaire est le mystère du Seigneur Jésus, Dieu et sauveur, qui selon le témoignage des Ecritures est le Serviteur souffrant, mort et ressuscité pour être « la vie du monde » (Assemblée de Vancouver, 1983).

alain blancy

comptes rendus

W. A. VISSER'T HOOFT, **The Genesis and Formation of the World Council of Churches**, Genève, W. C. C., 1982, 130 p.

Ce livre du Président d'honneur du COE décrit la préhistoire de ce Conseil ou, plus précisément, sa période de formation de 1919 jusqu'à 1950 (deux ans après sa création officielle), date à laquelle son Comité central reçut un document qui précisait sa signification ecclésiologique. Le Dr Visser't Hooft est témoin de ces événements ou, pour les tout premiers, confident des témoins. C'est dire la sûreté de son information. On retrouve aussi dans cet opuscule la netteté de sa pensée et la clarté de son style. De cette histoire passionnante dont les conséquences sont toujours actuelles, nous retiendrons particulièrement quelques points. Notons d'abord qu'il fut envisagé un temps que le Credo de Nicée ou le Symbole des Apôtres constitue la « base » du Conseil (p. 50) : ce qui rend l'initiative actuelle de *Foi et Constitution* de promouvoir le premier moins étrange qu'il n'apparaît à certains. Sont rappelées aussi les mises au point assez laborieuses sur les critères de participation au Conseil : principe régional ou principe confessionnel (pp. 50, 61) ? Finalement on adopta un dosage des deux, mais les discussions actuelles — surtout de la part des orthodoxes — montrent qu'on n'est pas parvenu à la perfection en ce domaine. On notera encore (p. 80) l'appréciation du fameux *Document de Toronto* en 1950 (une « neutralité ecclésiologique » du Conseil, mais limitée et provisoire) et le rappel des efforts, vains jusqu'ici, pour que ce texte soit récrit en tenant compte des avancées de l'œcuménisme. La formule prononcée en 1963 par le professeur hollandais Berkhof reste vraie : « *Nous pouvons vivre au-delà de Toronto, mais nous sommes incapables de formuler au-delà de Toronto* » (p. 83). Enfin on sera frappé de deux faits : tout d'abord, la convergence du souhait de créer une « ligue des Eglises » analogue, à son plan, à la ligue des nations naissant après la première Guerre mondiale ; d'autre part, le souci de l'auteur de prouver que, à part l'Eglise catholique, toutes les autres familles chrétiennes ont fourni des pionniers durant la période de genèse du Conseil et qu'en particulier l'Orthodoxie (encyclique de 1920 du Patriarcat de Constantinople, activité du métropolite Germanos) a été très présente (pp. 86-87).

L'auteur reste très discret sur son propre rôle. Il avait déjà naguère refusé le titre d'architecte du Conseil que lui avait décerné le père Villain. Il récidive implicitement (p. 86). Il a raison sans doute pour le temps de la genèse. Mais, passée cette époque et dès les années trente, il a tenu une place incomparable : c'est d'ailleurs ce qui donne son prix à ce livre, complément utile de ce qui avait été écrit jusqu'ici sur le sujet — de manière assez disséminée — dans des ouvrages d'histoire comme dans des Mémoires, y compris dans ceux du Dr Visser't Hooft.

René BEAUPERE

Leon HOWELL, **La foi en actes,** Genève, COE, 1982, 139 p.

Ion BRIA, ed., **Jesus Christ, the Life of the World,** Genève, W.C.C., 1982, 121 p.

La foi en actes est un petit livre publié par le Conseil œcuménique pour préparer son Assemblée de Vancouver (juillet-août 1983). L'idée est bonne d'avoir demandé à quelqu'un qui n'est pas du sérail, le journaliste américain indépendant Leon Howell, un compte rendu des activités du COE depuis la précédente Assemblée (Nairobi, 1975). Cette méthode nous évite la nomenclature souvent bien ennuyeuse, même si elle est utile, de trop nombreux documents officiels. La vie du COE est considérée d'un œil assez neuf, selon les quatre « orientations de programme » déterminées à la suite des travaux de Nairobi : mission, recherche d'une société juste, unité de l'Eglise et de l'humanité, éducation et renouveau. L'unité de l'Eglise n'est traitée comme telle que dans le troisième chapitre et elle est située par rapport à la quête de l'unité de l'humanité. Toutefois les succès théologiques de *Foi et Constitution* (**B.E.M.** ; étude pour une affirmation commune de la foi apostolique) ont les développements que mérite leur importance.

L'auteur n'a pas tort d'expliquer assez longuement que le fonds spécial destiné par le COE aux organisations victimes de l'oppression raciale et aux groupes qui les soutiennent ne constitue qu'un volet d'un programme plus général qui comporte recherches, publications, etc. A propos de ces dons qui ont provoqué de si lourds malentendus et suscité des réactions si vives, il cite quelques lignes d'un « politicien alors en chômage » : « *Si ceux qui*

ont le pouvoir au COE étaient raisonnables, ils ne donneraient pas d'argent à des terroristes qui tuent les civils et les missionnaires. Il me semble que pour tenter de faire entendre raison à cette organisation extrémiste qui a déformé à ce point l'enseignement du Christ, les fidèles devraient s'assurer que pas un sou de leurs contributions à leur propre Eglise n'ira au COE, où cet argent risque de se transformer en balles destinées aux fusils des terroristes ». Ce politicien a, depuis, retrouvé du travail : il est devenu président des Etats-Unis. C'est Ronald Reagan ! On apprécie aussi une présentation claire des problèmes financiers du COE liés surtout à une énorme disproportion entre les dons affectés et les dons sans affectation qui, bien que comparativement très faibles, doivent alimenter toute la gestion du Conseil. Son grand argentier fait une constatation paradoxale : « *Nous recevons un soutien pour ce que les Eglises critiquent et, souvent, nous n'en recevons pas pour ce qu'elles ne critiquent pas. Toute le monde dit que* Foi et Constitution *doit être véritablement au cœur des activités du Conseil, mais ce n'est guère facile de trouver des fonds pour* Foi et Constitution ». L'Eglise catholique, dont il est fort peu question dans cet ouvrage, bien qu'elle ait des membres à *Foi et Constitution* et collabore de diverses manières avec d'autres sections, pourrait-elle un jour faire pencher la balance de ce côté ? C'est dans le chapitre consacré à la mission que l'auteur a choisi de traiter de la participation orthodoxe : il est intéressant et quelque peu inattendu de la trouver précisément là. Mais on aurait souhaité la retrouver aussi en d'autres pages du livre.

On comblera, pour une part, cette lacune en lisant **Jesus Christ, the life of the World.** Le Père Ion Bria y a rassemblé des contributions orthodoxes d'inégale valeur sur le thème principal de Vancouver. Les pages les plus représentatives sont celles d'un rapport inter-orthodoxe rédigé à Damas en février 1982. On pourra le lire en français dans le bulletin SOP (n° 66 B, mars 1982). Il ne serait pas sans intérêt de comparer ce document avec le travail analogue établi en juin 1982 à Rome, par une commission catholique (texte dans **Irenikon**, 1982, pp. 500-517). Les deux grandes Eglises orthodoxe et catholique offrent l'une et l'autre une contribution de poids à la réflexion *théologique* sur le thème de Vancouver : Jésus-Christ, vie du monde.

R. B.

Bruno CHENU, **L'Eglise au cœur. Disciples et prophètes,** Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 160 p.

A part les monographies érudites ou les paraphrases de documents officiels, les livres récents de théologiens catholiques sur l'Eglise ne sont finalement pas légion. Sans doute faut-il un certain courage pour se mesurer à une réalité aussi complexe, surtout si on veut la ressaisir en ses sources vives, tout en prenant position dans les débats actuels les plus essentiels. C'est ce que parvient à faire cet ouvrage qui se présente comme « *la trace d'une expérience d'Eglise* », ce qui ne l'empêche pas d'être précis et documenté. Car ici l'expérience ne renvoie pas la réflexion théologique à des jours meilleurs ; elle l'appelle et la nourrit. D'entrée de jeu sont posées les bases qui devraient soutenir tout essai sur l'Eglise : elle est essentiellement communauté pérégrinante, sentinelle sur les chemins de l'histoire, sacrement du salut. Elle ne peut être fidèle à cette vocation que par la docilité à l'action multiforme de l'Esprit, par une volonté missionnaire qui l'ouvre à tous les autres et à tout l'autre, par la responsabilité œcuménique collectivement assumée. En deux chapitres vigoureux qui s'appuient sur des rappels historiques décapants, B. Chenu insiste ensuite sur le devoir d'intervenir d'une manière beaucoup plus radicale et conséquente dans les domaines des droits de l'homme et du racisme. La troisième partie indique les conditions d'une dynamique ecclésiale : utiliser les leviers du prophétisme qui dévoile l'enjeu radical du présent : instaurer un ordre ecclésial international qui remodèle les rapports entre le particulier et l'universel, entre les instances locales et le pouvoir central ; aménager le passage du catholicisme à la catholicité, en renouvelant la notion et la pratique de l'universalité et de l'unité dans le sens d'une appartenance mutuelle des Eglises à l'unique Eglise du Christ toujours à venir. Pour soulever la « pâte terreuse » de l'Eglise, les chances d'un témoignage vrai et dépouillé n'ont pas disparu, il faut les saisir. S'il est vrai que « *l'Eglise ne se fait pas dans les livres* » (p. 7), ceux-ci peuvent pourtant être autant de pierres, non pas dans son jardin seulement, mais pour son édification, quand ils conjuguent le sérieux théologique et l'impatience prophétique avec la clarté d'un langage accessible à tous, comme c'est le cas ici.

Michel DEMAISON

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIÈRE ET VIE pour l'année 1983

* ordinaire	France 132 F	Etranger 150 F
* solidarité	France 150 F	Etranger 180 F

commande les NUMEROS ....

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIÈRE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 2e trim. 1983
Commission Paritaire : No 50.845